ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. II. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1798.

Coburger
Landes
Bücherei

Baſtarderklärung,

Definitio *hybrida*, *definition hybride*. Diejenige Erklärung, welche die Merkmale des zu erklärenden Begriffs aus zwei ſpecifiſch verſchiedenen Erkenntniſsquellen hernimmt, z. B. wenn man die Freiheit der Willkühr durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, erklärt. Denn das Vermögen für das Geſetz zu handeln iſt ein Merkmal der Freiheit der Willkühr, das uns durchs moraliſche Geſetz, nehmlich den bloſsen Begriff deſſelben *), kundbar wird, nehmlich daſs wir durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt werden. Das Vermögen, wider das Geſetz zu handeln, iſt aber ein Merkmal, das aus der wirklichen Erfahrung entſpringt, indem der Menſch oft wider das Geſetz handelt. Allein dadurch kann die Freiheit, als etwas Ueberſinnliches, nicht erklärt werden, weil Erſcheinungen oder Erfahrungen keinen überſinnlichen Gegenſtand begreiflich machen können. Wie das möglich iſt, daſs das vernünftige Subject auch wider ſeine geſetzgebende Vernunft handelt, iſt unbegreiflich, obgleich die Erfahrung beweiſet, daſs es geſchiehet oder wirklich iſt. Der Grund kann aber nicht in der Er-

*) Welcher aber die Realität deſſelben, als ein Factum *a priori*, das einzige in ſeiner Art, vorausſetzt.

fahrung liegen, etwa in den Naturtrieben und Neigungen, sonst wäre der Mensch nicht frei, sondern er muss in das Uebersinnliche gesetzt werden, obwohl dieser Grund eben deswegen nie gefunden und begriffen werden kann. Die Möglichkeit, von der Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, ist eigentlich nicht ein Vermögen, sondern ein Unvermögen. Obige Erklärung setzt also den Begriff der Freiheit der Willkühr in ein falsches Licht, und ist theils aus der Erfahrung genommen, theils aus dem, was das Daseyn des Sittengesetzes voraussetzt, einer übersinnlichen Freiheit, die in keiner Erfahrung zu finden ist, folglich ist sie eine Bastarderklärung.

Kant. metaph. Anfangs. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXVIII.

Baukunst,

architectura, *architecture*. So heisst die Kunst, Begriffe von Dingen, die nur durch Kunst möglich sind, und deren Form nicht die Natur, sondern einen willkührlichen Zweck zum Bestimmungsgrunde hat, zu dieser Absicht doch auch zugleich ästhetisch-zweckmäfsig darzustellen (M. II. 714. b. U. 207).

I. Gesetzt, z. B. man wolle einen Tempel errichten, so bedarf man dazu der Baukunst. Denn man hat

1. einen Begriff, nehmlich den eines Tempels, den man in der Wirklichkeit darstellen will: man will ein Gebäude, das dem öffentlichen Gottesdienste geweihet ist, errichten.

2. Einen solchen Gegenstand bringt die Natur nie hervor, er ist nur durch Kunst möglich, d. h. er kann nur durch eine Willkühr hervorgebracht werden, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt. Die Natur bringt zwar Menschen hervor, aber als Kunstproduct müssen wir sie dem Schöpfer zuschreiben.

3. Die Natur bringt nun niemals einen Tempel hervor, oder ein Gebäude von der Form, dass man gestehen müsste, es sei zum öffentlichen Gottesdienste be-

ſtimmt. Eben dieſe Beſtimmnng deſſelben, dieſer willkührliche Zweck dabei, macht den Tempel zum Product der Kunſt.

4. Der Tempel wird alſo errichtet zu der Abſicht, daſs er entweder wirklich zur Erreichung ſeines Zwecks dienen, oder doch dieſen Zweck ſinnlich, aber zugleich in der Wirklichkeit (nicht im Gemälde) darſtellen ſoll.

5. Endlich ſoll auch der Begriff äſthetiſch-zweckmäſsig dargeſtellt werden, d. h. ſo, daſs die Darſtellung des Tempels zugleich dient, das Spiel unſrer Erkenntniſskräfte in Thätigkeit zu erhalten, oder uns eine ſolche Luſt am Anſchauen deſſelben zu erwekken, die eine unmittelbare Folge des Urtheils iſt, der Tempel iſt ſchön.

II. Bei der Baukunſt iſt ein gewiſſer Gebrauch des künſtlichen Gegenſtandes die Hauptſache, worauf als Bedingung die äſthetiſchen Ideen eingeſchränkt ſind. Bei einem Tempel z. B. kömmt es darauf an, daſs man ihn als Gebäude zum öffentlichen Gottesdienſte gebrauchen könne, oder daſs er wenigſtens ein ſolches Gebäude in der Wirklichkeit darſtelle, wenn es nur zu dieſer Abſicht dienen ſoll. Das iſt die Hauptſache. Wäre das Gebäude auch noch ſo ſchön, und erreichte dieſen Zweck nicht, ſo wäre es kein Tempel. Folglich muſs die Schönheit dieſem Gebrauch nachſtehen, und wird durch denſelben eingeſchränkt. Ich kann ſehr ſchöne Ideen von einem Gebäude haben, aber ſie können ſich vielleicht wohl zu einem Opernhauſe, aber nicht zu einem Tempel ſchicken, und die Ausführung derſelben den Gebrauch des Gebäudes hierzu hindern. Bei der Bildhauerkunſt iſt es nicht ſo, da iſt es die Hauptabſicht, Schönheit darzuſtellen. Die Statüe ſoll ſchön ſeyn, geſetzt, daſs ſie auch die Häſslichkeit idealiſirte.

2. Eben ſo ſind auch Prachtgebäude zum Behuf öffentlicher Verſammlungen, oder auch Wohnungen, Ehrenbogen, Säulen, Conotaphien, Obelisken u. d. gl. zum Ehrengedächtniſſe errichtet, zur Baukunſt gehö-

rig, ja alles Hausgeräthe (die Arbeit des Tiſchlers, Stellmachers u. d. gl. Dinge zum Gebrauch) können dazu gezählt werden. Dasjenige, was durch die Baukunſt hervorgebracht wird, heiſst das Bauwerk, und das Weſentliche deſſelben iſt immer, daſs es zu einem gewiſſen Gebrauch angemeſſen iſt (M. I.).

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 207.

Baumgarten.

Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der ſcharfſinnigſten Philoſophen der neueſten Zeit, war der dritte Sohn eines lutheriſchen Predigers zu Wolmirſtädt im Magdeburgſchen, Namens Jacob Baumgarten. Er wurde den 17. Juni 1714 zu Berlin gebohren, wohin ſein Vater von Wolmirſtädt 1713 als Garniſonprediger gegangen war.

Sein forſchender Geiſt, der von allem Grund und Urſache wiſſen wollte, zeigte ſich ſehr frühe. Er ſtudirte zu Halle unter der Leitung ſeines ältern Bruders, Siegmund Jacob Baumgarten, die Theologie. Beſonders aber legte er ſich auf die Philoſophie unter des berühmten Wolf Anführung, in deſſen Fuſsſtapfen er trat, und daher ſchon frühe den Entſchluſs faſste, ein philoſophiſches Werk zu ſchreiben, welches die allgemeinen Grundſätze der ſchönen Wiſſenſchaften enthalten ſollte. Er arbeitete daher eine Disputation aus, *de nonnullis ad Poema pertinentibus* (von einigen zu einem Gedicht gehörigen Stücken) Halle 1735, 4, worin er die erſten Grundſätze ſeiner Aeſthetik entwickelte. So nannte er nehmlich das, was Andre Critik des Geſchmacks heiſsen, und eine Metaphyſik des Schönen ſeyn ſollte. Baumgarten hatte die Hoffnung, die critiſche Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln deſſelben zur Wiſſenſchaft zu erheben. Allein dieſe Hoffnung war umſonſt, und ſeine Bemühung vergeblich. Denn die Regeln, die er angab, oder ſeine Criterien (Kennzeichen) des Schönen ſind ihren vornehmſten Quellen nach empiriſch, und es fragt ſich immer noch, warum

man die Gegenſtände ſchön nennt, von welchen jene Regeln abgeleitet werden. Unmöglich muſs ſich unſer Geſchmacksurtheil durchaus nach dieſen Regeln richten, da keine Nothwendigkeit in ſolchen Erfahrungsregeln iſt. Statt das die Geſchmacksregeln das Geſchmacksurtheil beſtimmen ſollten, muſs vielmehr das Geſchmacksurtheil der Probirſtein der Richtigkeit der Geſchmacksregeln und Criterien des Schönen ſeyn (C. 35.). Baumgarten gab ſeine Aeſthetik oder Geſchmackslehre völlig ausgearbeitet heraus, unter dem Titel: *Aeſthetica*, Frankfurt an der Oder. Th. 1. 1750. Th. 2. 1758. 8. Er hat dieſes Lehrbuch aber nicht vollendet. Meier hat Baumgartens Bemühungen um dieſe vermeintliche Wiſſenſchaft fortgeſetzt, auch ſchon, Halle 1748, ein Lehrbuch derſelben, unter dem Titel: Anfangsgründe aller ſchönen Wiſſenſchaften herausgegeben, bei welchem Baumgartens *Dictata* zum Grunde liegen. Baumgarten hielt als Magiſter zu Halle philoſophiſche Vorleſungen mit Beifall, und wurde zum auſſerordentlichen Profeſſor der Philoſophie daſelbſt ernannt, aber 1740 als auſſerordentlicher Profeſſor derſelben nach Frankfurt an der Oder berufen. Von 1751 an hatte er mit unaufhörlichen Krankheiten zu kämpfen. Im Jahre 1760 ſchien ſeine Geſundheit wieder zurückzukehren; allein im Mai 1762 wurde er wieder bettlägerig, und den 26. deſſelben Monats ſtarb er am Schlagfluſſe. Er hinterlieſs den Ruhm eines der ſcharfſinnigſten Philoſophen und vortrefflichen Analyſten, d. h. eines Logikers, der in der Entwickelung der Begriffe eine groſse Stärke hatte. Aber eben dieſe letztere Eigenſchaft verleitete ihn auch, die Metaphyſik ſelbſt für einen Inbegriff von Analyſen zu halten, daher wir in ſeinem Syſtem derſelben auch ſo viel bloſs logiſches finden. Er kannte noch nicht den in Anſehung der Critik des menſchlichen Verſtandes ſo wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, und dies war wohl ein Hauptgrund, warum er und viele Andere die Quelle metaphyſiſcher Sätze nicht in den Geſetzen des menſchlichen Erkenntniſsvermögens aufſuchten, ſondern aus den metaphyſiſchen Begriffen ſelbſt entwickeln wollten. So fand

er (Metaphyſ. §. 18 – 20) den Satz des zureichenden Grundes, der offenbar ſynthetiſch iſt, im Satze des Widerſpruchs, der doch analytiſch und folglich bloſs logiſch iſt. Daher muſste ihm auch ſein Beweis nothwendig verunglücken. Wäre aber der erſte Satz in dem letztern enthalten, ſo wäre er ebenfalls analytiſch, und gehörte dann zur Logik und nicht zur Metaphyſik, ſ. Grund, Widerſpruch (Pr. 31.). Dieſes ſein berühmtes und, in Anſehung der darin enthaltenen Analyſe, claſſiſches Werk kam heraus unter dem Titel *Metaphyſica*. Halle, 1739, 1743. 8. Meier gab es mit einigen Aenderungen deutſch heraus. Halle, 1766. 8. Baumgartens Stärke in der logiſchen Analyſis verſchaffte ihm in ſeinen Begriffen die gröſste Beſtimmtheit und Deutlichkeit. Seine Metaphyſik iſt daher von Seiten der Analyſis immer noch ſchätzbar. Man findet in dem erſten Theil derſelben, der eine gute Ontologie enthält, die Prädicabilien, oder abgeleiteten reinen Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ziemlich vollſtändig. S. Abgeleitet und Prädicabilien (Pr. 123.). Seine übrigen philoſophiſchen Schriften ſind:

Diſp. de ordine in audiendis philoſophicis (Nach welcher Ordnung man die philoſophiſchen Wiſſenſchaften hören muſs) Halle, 1738. 4.

Ethica philoſophica (Philoſophiſche Moral) Halle 1740, 1751. 8.

Philoſophiſche Briefe von Aletophilus; ein philoſophiſches Wochenblatt, von welchem aber nur 26 Stücke erſchienen ſind.

Allgemeine practiſche Philoſophie 1760. 8.

Annotationes in Logicam (Anmerkungen zur Logik) 1760, 8. Welche D. Nicolai ohne Vorwiſſen des Verfaſſers ſchon vorher deutſch herausgegeben hatte.

Annotationes in Jus Naturae (Anmerkungen zum Naturrecht); welche erſt nach ſeinem Tode völlig herauskamen. S. ſein Leben und ſeine Schriften von G. F. Meier, Halle 1763. 8. Einen kurzen Auszug daraus gab Abbt, Halle 1765, 8. heraus.

Kant. Critik. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35*)

Deff. Proleg. §. 3. S. 31. §. 39. S. 123*).
Adelung. Fortf. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenl. Artikel A. G. Baumgarten.

Beamter

einer Kirche, *officialis*, *official*. Der Vorfteher einer Kirche (R. 225.). Er ift eins der Stücke, wodurch fich eine Kirche, welche befiehlt, was von ihren Mitgliedern geglaubt werden foll, von derjenigen unterfcheidet, welche ihre Glaubensartikel, obwohl in einer Offenbarung enthalten, auf Vernunft gründet. Eine Kirche der letztern Art hat blofs Diener, welche die Vernunfteinficht in die Religion befördern, und um die Ausbreitung derfelben in den Gefinnungen der Mitglieder der Kirche bemühet find. Diefe Diener find alfo Lehrer der Religion. Eine Kirche aber, welche befiehlt zu glauben, was in der Offenbarung enthalten ift, ohne dafs diejenigen, die Mitglieder der Kirche find, fich von der Richtigkeit der Glaubensfätze, es fei nun durch Vernunft oder Schrift, überzeugen können, bedarf freilich hohe Beamte, welche gebieten, was zu glauben ift. Denn wird der Glaube nicht auf Vernunft gegründet, fo mufs er fich blofs auf die Offenbarung ftützen; nun verftehen aber die Mitglieder der Kirche die Quelle der Offenbarung nicht, folglich müffen fie ihren Glauben auf die Auslegung der Schriftgelehrten gründen. Diefe Schriftgelehrten werden aber hierdurch nichts anders als gebietende Herrn über den Glauben der Mitglieder der Kirche, entweder durch Lehren, oder durch Gewalt. Das erfte ift der Fall in folchen proteftantifchen Kirchen, deren Geiftliche fich anmafsen, die Prüfung ihrer Lehren durch die Vernunft zu verwerfen, und ihren Vortrag der Religionswahrheiten blofs auf die Schrift, die fie entweder nach eigener Einficht, oder nach der Stimmenmehrheit aller übrigen Ausleger, oder wieder nach Vorfchrift auslegen, zu gründen. So wird der Glaube in der katholifchen Kirche geboten, in der die Geiftlichen zum Theil wirklich mit äufserlicher Gewalt bekleidet, und entweder zugleich weltliche regierende Herrn find, z. B. der

Pabst über den Kirchenstaat, oder doch, als geistliche Herrn (Hierarchen), mitten im weltlichen Staat eine gewisse, durch Gewalt unterstützte, Herrschaft ausüben, besonders da, wo eine Inquisition (geistliches Gericht zur Criminaluntersuchung des Glaubens der Menschen) ist. So sollte noch 1796 der Professor Ramon de Salas zu Salamanka Jahre lang mit Gefängnisstrafe gezüchtigt werden, weil er selbst, ohne dass man es ihm beweisen konnte, z. B. kein Fegefeuer glaube. Der Grossinquisitor und die Mönche, die ihm das Urtheil sprachen, waren folglich gebietende hohe Beamte der Kirche.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. St. S. 288. (214). I. Th. I. Abschn. S. 237 (223). II. Abschn. S. 251. (237).

Beattie.

S. Hume.

Bebung.

S. Bewegung, VI.

Bedeutung,

Sinn, objective Realität, objective Gültigkeit einer Erkenntniss, *significatus*, *sensus*, *realitas objectiva*. Beziehung auf ein Object (C. 185). Ein jeder Begriff muss eine Bedeutung haben, heisst, es muss ein Object oder ein Gegenstand gegeben seyn, auf den er sich bezieht, oder der durch diesen Begriff gedacht wird Giebt es keinen solchen Gegenstand, so ist der Begriff leer, ich denke durch ihn eigentlich nichts. So sind alle diejenigen Begriffe, die sich nicht auf eine Anschauung beziehen, durch welche uns allein Gegenstände gegeben werden, ohne Bedeutung, z. B. ein Gespenst; es sei denn, dass das Sittengesetz sie nothwendig voraussetzt, wie z. B. Gott, Ewigkeit, in welchem Falle sie practische Bedeutung haben, d. h. sich auf das moralische Handeln beziehen, das allein durch sie möglich wird. Die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) sind ohne Bedeutung und leer, wenn sie nicht ein Schema der

Sinnlichkeit haben, d. h. wenn nicht die Einbildungskraft den innern Sinn so bestimmt, dass es vermittelst der Form des innern Sinnes, der Zeit, möglich wird, den reinen Verstandesbegriff dadurch auf einen Erfahrungsgegenstand zu beziehen, oder ihm in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, durch den er Bedeutung bekömmt, und dadurch aufhört, ein blosses Gedankenspiel zu seyn. So wäre z. B. der Begriff der Nothwendigkeit leer, wenn ich bei ihm von aller Zeit abstrahiren wollte, dann bliebe nichts übrig, als die blosse Vorstellung von Etwas, dessen Gegentheil nicht möglich ist, welches der blosse Begriff der logischen Nothwendigkeit ist. Aber nun weiss ich noch nicht, ob der Begriff auch objective Realität hat, ob es so Etwas, was das Prädicat der Nothwendigkeit hat, auch giebt, oder geben kann; kurz, es fehlt die metaphysische Bedeutung, oder an einem nothwendigen Gegenstande, der vor aller Erfahrung möglich wäre. Diesen Gegenstand giebt nun die Einbildungskraft dadurch, dass sie sich ein Daseyn zu aller Zeit vorstellt. Was zu aller Zeit ist, das kann nicht zu irgend einer Zeit nicht seyn, folglich ist sein Gegentheil gar nicht möglich. Träfen wir also in der Erfahrung etwas an, von dem wir bestimmen könnten, dass es auf diese Art zur Zeit gehöre, nehmlich zu aller Zeit vorhanden sei, so würden wir uns dieses sein Daseyn als nothwendig denken (C. 185.).

2. Eine Erkenntniss kann nun auf zweierlei Art Bedeutung erhalten:

a. theoretische Bedeutung oder Realität (P. 87.) zum Erkennen. Hat eine Erkenntniss keinen Gegenstand, der ihr Bedeutung giebt, so bedeutet sie gar nichts, so hat sie keinen Sinn, oder keine objective Realität, es ist ein blosses Hirngespinst, und ich erkenne durch sie eigentlich nichts. Soll nun eine Erkenntniss objective Realität haben, so muss ihr ein Gegenstand gegeben werden können, das heisst, es muss dadurch entweder etwas in der Erfahrung erkannt werden (dann ist sie eine empirische oder Erfahrungserkenntniss), oder sie muss selbst zur Erfahrung nothwendig seyn (dann ist sie eine reine Erkenntniss). Sonst ist die Erkenntniss, z. B. der Begriff, den ich mir denke, leer. Man hat dann bloss

gedacht, aber nichts erkannt. So kann man Gott eigentlich nicht erkennen, denn der Gegenſtand zu dieſem Begriff iſt in keiner Erfahrung gegeben, auch iſt er nicht zur Erfahrung nothwendig, wie z. B. der Satz: daſs eine jede Veränderung ihre Urſache haben müſſe, vielmehr ſchneidet er mit einemmale alle Speculation und alle Unterſuchung ab, wenn er ſich einmiſcht. Alles, was wir von Gott prädiciren, ſind Negationen oder Verneinungen ſinnlicher Eingeſchränktheit, wie aber Allmacht, Weisheit, Allwiſſenheit u. ſ. w. möglich ſei, begreifen wir nicht. Als Erkenntniſſe ſind dieſe Begriffe alſo ohne Sinn und Bedeutung, ſo wie der Begriff Gott ſelbſt. Auch Raum und Zeit wären ohne Bedeutung, wenn ſie nicht zur Erfahrung durchaus nothwendig wären. Denn ohne Gegenſtände im Raum und in der Zeit ſind Raum und Zeit nichts, ſie ſelbſt ſind reine Anſchauungen, die nirgends angetroffen werden, aber die durchaus einer Körperwelt zum Grunde liegen müſſen, indem es uns unmöglich iſt, uns einen Körper auch nur zu denken, der nicht irgend wo und irgendwann, d. i. im Raum und in der Zeit wäre. So ſind die Formen, in welche, durch unſre Sinnlichkeit, alle ſinnliche Gegenſtände gekleidet werden, und eben daher ſind alle Erfahrungsgegenſtände den Geſetzen der Mathematik (der Wiſſenſchaft von dieſen Formen *a priori*) unterworfen, und was z. B. die Geometrie lehrt, das muſs ſich nothwendig in der Körperwelt ſo finden. Dadurch alſo bekommen Raum und Zeit Bedeutung, oder objective Realität; daher können wir auch keinen Begriff *a priori* real definiren, d. h. erklären, wie der Gegenſtand deſſelben möglich werde, wenn wir von der Sinnlichkeit abſtrahiren, ſ. vorher in 1. das Beiſpiel des Begriffs der Nothwendigkeit, welcher durch die Vorſtellung eines Daſeyns zu aller Zeit reale Möglichkeit oder Bedeutung bekömmt (C. 300. M. I. 224. C. 194. f). Die Möglichkeit der Erfahrung iſt alſo das, was allen unſern Erkenntniſſen *a priori* objective Realität giebt, nehmlich, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich wäre, ohne Raum z. B. keine Körperwelt. S. Erfahrung.

b. practiſche Bedeutung oder Realität zum Handeln. Kann ich einem Begriff auch keine Bedeutung in

theoretischer Rücksicht, nehmlich zum Behuf der Erkenntniss geben; so kann er doch zum practischen Gebrauch Bedeutung bekommen, nehmlich durchs Moralgesetz. So hat z. B. der Begriff der Ursache auf etwas Uebersinnliches angewandt keine Bedeutung. Denn dieser Begriff verliert sogleich seinen Sinn, wenn ich vom sinnlichen Schema desselben abstrahire; d. h. denke ich mir die nothwendige Folge auf etwas, das jederzeit vor dieser Folge hergehet, folglich die Zeit, worin nur alle Folge und alles Vorherseyn und Nachherseyn möglich ist, weg, so bleibt mir nur noch der logische Begriff des Erkenntnissgrundes übrig, wodurch ich noch nichts als wirkende Ursache begreife. Da nun das Uebersinnliche nicht in der Zeit ist, so fällt die Möglichkeit weg, das Uebersinnliche als wirkende Ursache (*causa noumenon*) zu erkennen. Indessen ist Ursache ein reiner Verstandesbegriff, und an sich selbst nichts Sinnliches, noch weniger ein aus der Erfahrung, sondern gänzlich aus dem Verstande entsprungener Begriff. Folglich kann er von etwas Uebersinnlichen wohl gedacht werden, wiewohl er dann weiter nichts als der Gedanke von etwas als Grund ist, wodurch aber eigentlich keine bestimmte Ursache erkannt wird, und der Begriff keine theoretische Bedeutung und Anwendung hat. Wenn ich mich nun als Ding an sich denke (s. An sich) oder nicht blofs als Erscheinung, sondern als übersinnlichen Grund (*causa noumenon*) freier oder moralischer Handlungen (d. i. solcher, die nicht nach Naturgesetzen bestimmt werden), die von einer Erscheinung, bei der keine Wirkung frei, sondern jederzeit nothwendig ist, nicht möglich sind; so begreife ich mich und meine Causalität (Fähigkeit, Ursache freier Handlungen zu seyn) dadurch nicht. Allein, es ist darin doch kein Widerspruch, denn das Moralgesetz (das reine practische Gesetz *a priori*), das mich zum Handeln bestimmt, und also selbst Causalität hat, macht es mir nothwendig, mich als eine solche Ursache zu denken, und so bekömmt diese Vorstellung meiner, als einer intelligibeln Ursache, oder übersinnlichen Ursache freier Handlungen zwar

nicht theoretifche Bedeutung, oder objective Realität zum Erkennen, aber doch practifche oder objective Realität zum Handeln; es wird mir dadurch allein möglich, fittlich gut zu handeln, welches ich doch foll (P. 86. f. 97.). Eben fo verhält es fich mit dem Begriff Gott, welcher ebenfalls practifche anwendbare Realität hat (P. 240.). S. Bedürfnifs.

Kant. Critik, der rein Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. I. Hauptft. S. 185. II. Hauptft. II. Abfchn. S. 294. f. III. Hauptft. S. 300.
Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. S. 86. f. S. 97. ff. II. B. II. Hauptft. VI. S. 240.

Bedingung.

S. Begreifen, 1. und Grund.

Bedingte.

S. Begreifen, 1. und Folge.

Bedürfnifs.

Eine fubjective Nothwendigkeit (P. 6. 226.). Wenn das Gegentheil von Etwas gar nicht möglich ift, aus einem Grunde, der in mir felbft liegt, fo ift die Nothwendigkeit diefes Etwas fubjectiv und daffelbe Bedürfnifs, z. B. die Idee von Gott ift Bedürfnifs der reinen Vernunft, es ift derfelben unmöglich, diefe Idee aufzugeben, oder zu verwerfen, und zwar aus einem Grunde, der in der reinen Vernunft felbft liegt, folglich aus einem fubjectiven Grunde. Denn die Vernunft kann dem Sittengefetze nicht entfagen, welches fie fich felbft giebt. Nun fetzt aber das Sittengefetz, wenn es befolgt werden foll, voraus, dafs meine Wünfche, die aus meiner Natur, die ich nicht ausziehen kann, entfpringen, auch befriedigt werden, wenn ich deffen durch Befolgung des Sittengefetzes würdig werde. Dies ift nun nicht anders möglich, als wenn ein vernünftiges Wefen die ganze Welt in feiner Gewalt hat, zugleich das Sittengefetz will, und nach der Befolgung deffelben das Schickfal der vernünftigen Wefen beftimmt, d. h. wenn ein Gott ift. Die Idee Gott ift

alfo Bedürfnifs der reinen Vernunft bei der Befolgung des Sittengefetzes, welches fie doch befolgen foll. Diefer fubjective Grund der Idee eines Gottes ift für die practifche Vernunft objectiv gültig, f. Bedeutung. Ein folches Bedürfnifs der practifchen Vernunft kann ein practifches heifsen (P. 253.). Der Satz, den ich um eines folchen Bedürfniffes willen annehmen mufs, heifst ein Poftulat oder eine Forderung der practifchen Vernunft (P. 257.) z. B. der Satz, es ift ein Gott. Ein folches Bedürfnifs ift auf eine Pflicht gegründet, nehmlich nach dem höchften Gut (Tugend und Glückfeligkeit) zu ftreben (P. 256.). Dies fetzt voraus, dafs das höchfte Gut, und folglich auch ein Gott, der es will, möglich fei. Dies ift alfo ein Bedürfnifs in fchlechthin nothwendiger Abficht, nehmlich das Sittengefetz zu erfüllen; aus diefer Abficht kann der Rechtfchaffene fagen, ich will, dafs ein Gott fei u. f. w. weil ich von meinem Intereffe daran nichts nachlaffen darf. (M. II. 362. P. 257.).

2. So giebt es auch ein Bedürfnifs der Neigung. Der Säufer, der eine Neigung zu ftarken Getränken hat, mufs das Bedürfnifs haben, ftarke Getränke zu geniefsen. Denn fo lange er die Neigung dazu hat, liegt in feiner Neigung ein Grund, der es ihm unmöglich macht, das ftarke Getränke nicht zu wollen. Er mufs alfo erft die Neigung ausrotten, dann allein kann auch fein Bedürfnifs aufhören (G. 38*). Ein folches Bedürfnifs der Neigung kann ein finnliches genannt werden.

3. Es giebt aber auch Bedürfniffe der reinen fpeculativen Vernunft, oder der Vernunft in ihrem fpeculativen Gebrauche. So forfcht die Vernunft nach dem Urheber der Welt, denn es ift ihrer Natur, vermöge der fie immer die Vollendung aller Speculationen will, wefentlich, nach der oberften und letzten Urfache zu fragen. Da das der Vernunft wefentlich ift, fo ift es ihr unmöglich, es nicht zu wollen, daher hat fie ein Bedürfnifs, eine oberfte Welturfache anzunehmen, um die Ordnung und Zweckmäfsigkeit in der Natur zu erklären. Diefe Bedürfniffe aber fordern nicht nothwendig Befriedigung, und der Satz, den ich um diefes Bedürfniffes willen annehme, ift nicht fo nothwendig und unumftöfslich, als bei der practifchen Vernunft. Ein Satz

den ich um eines ſolchen Bedürfniſſes willen annehme, heiſst eine Hypotheſe (C. 555), z. B. daſs eine vernünftige Urſache die Welt geſchaffen hat. Ich bedarf eines ſolchen Urgrundes nur, um meine forſchende Vernunft vollſtändig zu befriedigen (P. 256.).

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 38.*) Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 6. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 226. S. 253. VIII. S. 233. ff.

Beerbung.

S. Erwerbung durch Erbſchaft.

Befehlshaber.

S. Staatsoberhaupt.

Befugniſs,

facultas iuridica, *faculté juridique.* Die Möglichkeit einer Handlung, ſofern man dadurch keinem Unrecht thut. (Z. 20 *). Wenn ich eine Handlung thun darf, oder dadurch, daſs ich ſie thue, kein Gebot der äuſsern Geſetzgebung (d. i. derjenigen, welche ſolche Pflichten der Menſchen gegen einander betrifft, zu deren Erfüllung ſie rechtlich gezwungen werden können) übertrete, ſo iſt die Handlung rechtlich möglich. Die Beziehung nun der rechtlichen Möglichkeit der Handlung darauf, daſs dadurch keinem Unrecht geſchieht, heiſst ihre Befugniſs; d. h. ſtelle ich mir die Handlung darum als rechtlich möglich vor, weil ich durch ſie Niemand Unrecht thue, ſo ſage ich, ich bin zu derſelben befugt.

2. Im Naturrecht (K. XXI.) hat ſich Kant über den Begriff der Befugniſs nicht ſo deutlich erklärt. Er ſagt: „Erlaubt iſt eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen iſt; und dieſe Freiheit, die durch keinen entgegengeſetzten Imperativ eingeſchränkt wird, heiſst Befugniſs (*facultas iuridica*).“ Allem Anſehen nach ſpricht hier Kant von der Freiheit zu einer erlaubten Handlung. Was heiſst hier aber Freiheit? In ſeiner Schrift zum ewigen Frieden (S. 21) ſetzt

Kant den Begriff der Befugniſs bei Erklärung der Freiheit, als ein Merkmal derſelben voraus, indem er ſagt: „Freiheit iſt die Befugniſs, keinen äuſsern Geſetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beiſtimmung habe geben können.“ Das iſt offenbar die bürgerliche Freiheit, und kann hier nicht gemeint ſeyn. Verſtehet aber Kant am angeführten Ort des Naturrechts die moraliſche Freiheit, oder das Vermögen, nach moraliſchen Geſetzen zu handeln; ſo hieſse Befugniſs das Vermögen zu ſittlichen Handlungen, in ſo fern ich dadurch eine erlaubte Handlung vollbringen kann, der kein ſittliches Gebot (Imperativ) entgegen ſtehet (welches eben die Handlung erlaubt macht). Dann wäre aber Befugniſs von Erlaubniſs (*facultas moralis*) nicht unterſchieden, und Befugniſs kein Rechtsbegriff, ſondern ein Sittenbegriff.

3. Ich ſtimme daher mehr mit Kants Erklärung der Befugniſs im Buche zum ewigen Frieden überein, wenn ich in der Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte (123. 124. 126.) behaupte, daſs der Begriff der Befugniſs allein in die Rechtslehre gehöre, und ſich zur Rechtsgültigkeit und Rechtswidrigkeit (Widerrechtlichkeit) eben ſo verhalte, wie, in der Moral, der Begriff der Erlaubniſs zur Pflichtmäſſigkeit und Pflichtwidrigkeit. Befugniſs wäre hiernach diejenige Beſchaffenheit einer Forderung, daſs auf ſie zu achten Niemandes Pflicht iſt, daſs ſie aber auch Niemandes Recht kränkt, und daher mit keiner vollkommenen Pflicht des Fordernden gegen einander ſtreitet. Es iſt z. B. die Frage, in welchem Rechtsverhältniſſe ſtehet im Kriege der Soldat mit den feindlichen Soldaten, wenn es zur Schlacht oder zum Handgemenge kommt? Hat er das Recht, ihn zu tödten? Das iſt nicht möglich, ſonſt müſste der feindliche Soldat die Pflicht haben, ſich tödten zu laſſen, weil alles Recht ſich auf eine ihm correſpondirende Pflicht gründet. Er ſagt alſo, ich will dich tödten, aber der Feind achtet nicht auf dieſe ſeine Forderung, ſondern wehrt ſich, ohne daſs er dadurch einer äuſſern vollkommenen Pflicht, oder einer Rechtspflicht entgegen handelt. Es kann aber auch nicht das Recht des

feindlichen Soldaten kränken, wenn ſein Gegner ihn tödtet, denn ſonſt müſste dieſer die Pflicht haben, ihn nicht zu tödten, d. h. nicht Soldat ſeyn, (es iſt nehmlich hier gar nicht die Rede von der Moralität des Soldatenſtandes). Folglich iſt der Soldat befugt, den Feind zu tödten, das heiſst: wenn er es thut, ſo kränkt er kein Recht, und übt auch kein Recht gegen den feindlichen Soldaten aus, ſondern handelt mit einer rechtlichen Erlaubniſs, die von der ſittlichen Erlaubniſs unterſchieden iſt. Denn die ſittliche iſt die vor dem Richterſtuhl des Gewiſſens, die rechtliche hingegen die vor einem äuſsern Richter, wenn es hierin einen gäbe. Klein (Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle 1797. 8.) erklärt Befugniſs auf gleiche Art. Der Recenſent dieſes Buchs in Jacobs Annalen (1797. S. 64. f.) meint zwar, daſs es überall keine Befugniſs gebe, deren Wahrheit nicht eine Verbindlichkeit erzeugte, die Handlungen, welche aus der Befugniſs flieſsen können, für Recht zu erkennen, der alſo nicht eine Zwangspflicht entſpräche, die befugte Handlung zu dulden. Er meint daher, in dem angeführten Beiſpiel, von der Befugniſs den Feind zu tödten, ſei das Recht bloſs zweideutig und unausgemacht. Jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe. Aber wie iſt das möglich? Welcher Soldat wird glauben, daſs ſein Gegner in der Schlacht die Zwangspflicht habe, ſich von ihm tödten zu laſſen? Vielmehr weiſs jeder Soldat, daſs ſein Gegner die Zwangspflicht gegen ſeinen Officier hat, jeden feindlichen Soldaten in der Schlacht zum Gefecht unfähig zu machen, oder zu tödten, wenn er kann. Recenſent ſagt ferner, daſs ſie nach dieſer Meinung (daſs jede Parthei glaube, daſs die andere eine Zwangspflicht gegen ſie habe) nicht beurtheilt werden können, käme bloſs daher, weil ihre beiderſeitigen Meinungen ſubjectiv ſind, und keine von beiden das Recht hat, von der andern zu verlangen, daſs ſie ihr ſubjectives Urtheil als gültig annehme. Dann iſt aber der Rec. mit mir einig, denn eben ein ſolches ſubjectives Rechtsurtheil, was ein anderer nicht für gültig annimmt, aber doch auch nicht für rechtswi-

drig erklären kann, enthält kein Recht, ſondern eine Befugniſs.

Kant. zum ewigen Frieden. I. Definitivart. S. 20.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XXI.

Begebenheit,

factum, *eventus*, *fait*. So heiſst das, was geſchieht (C. 243.). Wenn ein Menſch ſtirbt, ſo geſchieht etwas, und das heiſst eine Begebenheit. Die Erfahrung iſt (objectiv) ein Inbegriff von Begebenheiten. Denn was wir erfahren, ſind die Accidenzen an den Subſtanzen, dieſe ſind aber im beſtändigen Wechſel, daher geſchieht ſtets etwas an den Subſtanzen, oder dieſe ſind ſtets Begebenheiten unterworfen, deren Inbegriff eben Erfahrung heiſst. Z. B. der Schneider macht ein Kleid, dies iſt eine Begebenheit, denn es geſchieht etwas. Alles, was der Schneider mit dem Tuche macht, iſt alſo ein Inbegriff von Begebenheiten, welches die Erfahrung von der Verfertigung eines Kleides giebt. An der Subſtanz des Tuches iſt nehmlich ein beſtändiger Wechſel der Accidenzen vorgegangen.

2. Soll in den Erſcheinungen eine Zeitfolge wahrgenommen werden, ſo muſs nothwendig an etwas, was zu allen Zeiten iſt (der Subſtanz) etwas anders (die Accidenzen) immer wechſeln. Dadurch wird eine Zeit von der andern unterſchieden, z. B. durch die beſtändige Bewegung der Erde um die Sonne, oder um ihre Axe. Wäre beides nicht, ſo müſsten wir uns nach einem andern gleichförmigen Wechſel zu dieſem Behuf umſehen. Wir haben z. B. dazu unſere Uhren. Kant erklärt daher auch die Begebenheiten durch die Zeitfolge in den Erſcheinungen (Pr. 92.).

Kant. Critik der rein. Vern Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 243.
Deſſ. Prolegom. §. 25. S. 92.

Begehrungsvermögen.

S. Wille.

Begierde.

S. Neigung.

Begnadigungsrecht.

S. Straflosigkeit.

Begreifen,

καταλαμβανειν, *comprehendere*, *comprendre*. *A priori*, folglich durch die reine Vernunft, erkennen, heiſst begreifen (C. 289), z. B. begreifen, wie etwas zufälliges exiſtiren kann, heiſst, *a priori* erkennen, worauf das Daſeyn des Zufälligen beruhet, daſs es nehmlich als Wirkung in einer Urſache gegründet ſeyn muſs. Denken wir bloſs ein Object, um uns eine deutliche Vorſtellung (Begriff) davon zu machen, ſo iſt das ein Werk des Verſtandes, und heiſst verſtehen, (*intelligere*). So verſtehe ich die Exiſtenz eines zufälligen Dinges, wenn ich mir darunter denke, daſs es zu irgend einer Zeit und an irgend einem Ort vorhanden iſt; ich begreife aber dieſe Exiſtenz, wenn ich ſie von ihrer Urſache ableite. Die Vernunft iſt daher das Vermögen, etwas zu begreifen, und der Verſtand, das Vermögen etwas zu verſtehen. Derjenige Gedanke, aus welchem etwas begreiflich iſt, heiſst der Grund oder die Bedingung des Begreiflichen; dasjenige, was ſich aus ihm begreifen läſst, heiſst das Bedingte, die Folge, und iſt in jenem gegründet.

2. Zum vollſtändigen Begreifen dienen Vernunftbegriffe, wie zum Verſtehen Verſtandesbegriffe; wenn ich z. B. ein zufälliges Ding als exiſtirend denke, ſo verſtehe ich daſſelbe durch den Verſtandesbegriff (Kategorie) der Exiſtenz; wenn ich aber davon, daſs ich es als Wirkung denke, und durch dieſen Verſtandesbegriff noch mehr verſtehe, was es iſt, auf eine Urſache deſſelben ſchlieſse, ſo begreife ich noch nicht vollſtändig ſeine Exiſtenz, ſondern dazu brauche ich einen Vernunftbegriff (Idee), nehmlich den der Gottheit, ſ. Idee. Man begreifet nehmlich etwas, wenn man

die Bedingung desselben kennt, ist die Bedingung nun nicht wieder bedingt, sondern unbedingt, so begreift man es vollständig, welches aber uns Menschen nicht möglich ist (C. 367.).

3. Das Unbedingte läſst sich nicht begreifen, denn da das Begreifen eine Bedingung voraussetzt, aus der es abgeleitet oder begriffen wird, das Unbedingte aber Etwas heiſst, was keine Bedingung hat, so ist das Unbedingte unbegreiflich. Das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens z. B. läſst sich nicht begreifen, denn ein solches Wesen kann keine Ursache haben, denn sonst wäre es bedingt nothwendig, nehmlich unter der Bedingung oder Voraussetzung seiner Ursache; wenn es aber keine Ursache hat, so läſst sich sein Daseyn auch nicht begreifen. Nun sagt man zwar, ein schlechthin nothwendiges Wesen hat den Grund seines Daseyns in sich selbst, d. i. sein Daseyn läſst sich aus seinem bloſsen Begriffe ableiten oder begreifen, allein das Daseyn ist etwas, was nicht zum Begriff gehört, denn man kann sich den ganzen Begriff selbst mit Einschluſs des Daseyns denken, darum ist aber der Gegenstand noch nicht wirklich vorhanden (C. 613.). Da die Vernunft nicht vollständig begreift als durch das Unbedingte, so sucht sie rastlos das Unbedingtnothwendige, und sieht sich genöthigt, es anzunehmen. Aber sie hat kein Mittel, sich das Unbedingtnothwendige begreiflich zu machen, und muſs zufrieden seyn, wenn sie den Begriff eines Wesens findet, das sich zu einem absolutnothwendigen Wesen schickt. Eben so läſst sich das Moralgesetz nicht begreifen, denn es ist absolut nothwendig, weil es unbedingt gebietet. Wir begreifen aber von beiden, sowohl dem absolutnothwendigen Wesen, als auch dem unbedingt practischen Gesetze (Moralgesetze), die Unbegreiflichkeit, daſs sie nehmlich übersinnliche Gegenstände sind, die dem Naturgesetz der Causalität (des zureichenden Grundes, oder der Ursachen und Wirkungen) nicht unterworfen sind (G. 128.) Eben so läſst sich auch die Möglichkeit der Grundkräfte, oder solcher Kräfte, die von keinen andern Kräften weiter abgeleitet werden können, nicht begreiflich machen (N. 61.).

4. Schon Leibnitz (*Theodicée Disc. prélim.* 73.) macht einen Unterschied zwischen begreifen (*comprendre*) und verstehen (*entendre*). Er sagt, es giebt tausend Gegenstände in der Natur, von welchen wir etwas verstehen, die wir aber darum nicht begreifen. Wir haben einige Begriffe von den Lichtstrahlen, wir demonstriren sogar manches davon, aber es bleibt uns immer noch etwas übrig, was uns das Geständniss abnöthigt, dass wir noch nicht die ganze Natur des Lichts begreifen. Er sagt auch, man begreift das, was man *a priori* beweiset; nur dass er den Ausdruck *a priori* nicht in der strengsten Bedeutung, sondern nur *comparative* nahm.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth II. Buch. II Hauptst. III Abschn. *** S. 289. II. Abth. I. Buch. S. 367. II. Buch. III. Hauptst. III Abschn S. 613.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitten. Schlussanm. S. 128.

Dess. Metaph Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Lehrs.7. Anmerk. 1. S. 61.

Begriff,

Verstandesvorstellung, discursive Vorstellung, *conceptus*, *concept*, ist diejenige Art von Vorstellungen, die sich mittelbar auf einen Gegenstand beziehen (C. 377.), oder auch die mittelbare Vorstellung eines Objects. Kant will sagen, es giebt eine Art, den Gegenstand zu erkennen, bei der ich den Gegenstand nicht unmittelbar vor mir habe, sondern ihn vermittelst gewisser Merkmale, die in der Anschauung zu finden sind, erkenne, und das ist die Erkenntniss durch Begriffe. S. hierzu ein Beispiel im Art. Anschauung. 1. Ein Gegenstand kann mir unmittelbar sinnlich dargestellt werden, z. B. wenn ich einen Baum vor mir sehe, so schaue ich den Gegenstand unmittelbar selbst an, und diese unmittelbare Vorstellung des Baums, die ich dann habe, indem der Baum mir in die Sinne fällt, oder der Gegenstand mein Gemüth afficirt, und mir gegeben wird, heisst die An-

schauung desselben. Sie ist also diejenige Art von Vorstellungen, die sich unmittelbar auf den Gegenstand beziehen. Denken wir uns ein Etwas, das durch die Anschauung angeschauet wird, oder die Einheit der Synthesis der Apperception, s. Anschauung, 11, g, so nennen wir dieses Etwas, diese Einheit, den Gegenstand, und sagen, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir uns diese Einheit in dem Mannichfaltigen der Anschauung durch den Verstand denken können. Das, wodurch wir uns aber diese Einheit denken, heisst der Begriff, der sich eben durch die Merkmale, in der Anschauung, auf den Gegenstand bezieht. Ich stelle mir nehmlich den Gegenstand, z. B. Baum, durch gewisse Kennzeichen vor, die ich in der Anschauung desselben aufsuche, z. B durch den Stamm, die Zweige, die Blätter, die Wurzeln u. s. w. Diese Kennzeichen, wodurch der Gegenstand von jedem andern unterschieden werden kann, heissen die Merkmale. Der Inbegriff dieser Merkmale heisst der Inhalt des Begriffs, und giebt eine mittelbare Vorstellung des Baums, weil nehmlich zwischen dem Begriff und dem Gegenstande selbst noch die unmittelbare Vorstellung oder die Anschauung ist, welche die Merkmale giebt, vermittelst welcher der Begriff den Gegenstand vorstellt. Ich habe keinen Begriff von einem Gegenstande heisst daher, ich kann mir keine Merkmale angeben, wodurch ich mir den Gegenstand denken, und woran ich ihn erkennen kann, ich weiss nicht, was der Gegenstand für ein Ding seyn soll, ich kann ihn nicht durch Merkmale bestimmen, für mich ist er nichts weiter, denn ein Gegenstand (U. 10.). Es kann Jemaud z. B. eine Feuermaschine wirklich sehen, und folglich eine Anschauung derselben haben, sieht er aber ihren Mechanismus nicht ein, so sagt er, ich habe noch keinen Begriff von der Feuermaschine, d. i. ich habe keine solche Vorstellung von derselben, dass ich mir ihren innern Zusammenhang durch Merkmale vorstellen könnte, ich verstehe es nicht. So hat unser Verstand schlechterdings keinen Begriff von dem Urgrunde aller Dinge, d. i. er kann keine Art aussinden, wie er sich einen

folchen Urgrund, und feine Art zu exiftiren, vorftellen foll. Denn wenn er ihn denkt, (er mag ihn denken, wie er will,) fo ftellt er ihn fich blofs als logifch möglich vor, d. i. er findet in dem Begriff deffelben keinen Widerfpruch, fondern kann fich einen folchen Urgrund aller Dinge denken. Aber ift er darum auch real möglich? Wo ift ein Criterium, dafs er exiftiren kann? Wir haben kein anderes Criterium der Exiftenz eines Dinges, als dafs wir uns bewufst find, es fei in der Anfchauung gegeben (U. 341.).

2. Begriff ift die Vorftellung, die in mehrern Gegenftänden zu finden ift, von welchen man fagt, der Begriff begreift fie unter fich, und fie machen zufammen den Umfang, die Sphäre, des Begriffs aus. So ift die Vorftellung Menfch ein Begriff, denn fie begreift den weifsen, fchwarzen, kupferrothen und olivengelben Menfchen unter fich. Der Begriff erhält nehmlich vermittelft einer Anfchauung fein Object, nun giebt es aber zu jedem Begriff mehrere Anfchauungen, folglich beziehet fich ein Begriff nicht blofs auf Einen Gegenftand, fondern auf mehrere, die alle unter diefem Begriff enthalten find. Mit der Anfchauung verhält fich das anders, diefe giebt ftets ein einzelnes Ding, oder ein Individuum. Derfelbe Baum, den ich jetzt fehe, derfelbe Ton, den ich jetzt höre, ift aufser ihm nicht weiter zu finden; aber der Baum, den ich durch Merkmale denke, erhält in unzähligen Anfchauungen Gegenftände, in denen er wirklich zu finden ift, und die doch numerifch verfchieden find. Auch kann man fagen, der Begriff ift die Vorftellung von einer Vorftellung, nehmlich die Anfchauung; denn durch den Begriff ftelle ich mir nicht unmittelbar den Gegenftand felbft, fondern die Anfchauung deffelben durch ihre Merkmale, vor (C. 59. f. 93.). Ein Begriff ift alfo nicht, wie Wolf (Vernünftige Gedank. von den Kräften des menfchl. Verft. Cap. I. §. 4.) fagt: jede Vorftellung einer Sache in unfern Gedanken. Denn wenn ich mir die Sonne, durch ihr Bild, vermittelft der Einbildungskraft vorftelle, fo habe ich noch keinen Begriff von der Sonne, fondern die Anfchauung derfelben im innern Sinne. Denke ich

mir aber die Sonne als den Körper, der uns das Tageslicht giebt, so habe ich einen Begriff von derselben.

3. Der Begriff kann nun logisch oder metaphysisch betrachtet werden. Die logische Betrachtung desselben ist die Untersuchung des Begriffs, ohne auf den Gegenstand Rücksicht zu nehmen, auf den er sich bezieht, also nun die Untersuchung dessen, was ihn zum Begriff macht, also seiner Form, welche, wie gesagt, darin bestehet, dass er seinen Gegenstand nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Merkmale vorstellt. Die metaphysische Betrachtung des Begriffs aber untersucht gerade die Beziehung, worin der Begriff mit einem gewissen Gegenstande stehet, nehmlich dem, welchen er *a priori* vorstellt, oder dem, welcher gar in keiner Erfahrung zu finden ist, z. B. Ursache, Gott. Die Logik abstrahirt bei ihrer Untersuchung des Begriffs von allem metaphysischen Inhalt desselben, nehmlich von dem Gegenstande, der durch den Begriff erkannt werden soll. Die Metaphysik aber hat es zum Theil mit dem metaphysischen Inhalt des Begriffs zu thun, oder mit den Gegenständen, die durch gewisse Begriffe *a priori* sollen erkannt werden. Sie untersucht also, wie solche Begriffe möglich sind, und dieser Zweig der Metaphysik heisst daher, als Lehre vom Ursprunge der Begriffe *a priori*, transscendentale Logik. Wir übergehn hier alle bloss logische Untersuchungen der Begriffe, und haben es bloss mit den transscendental logischen oder den metaphysischen zu thun, weil Kant bloss von diesen in seinen Schriften redet.

4. Wir wollen uns aber hier doch den Unterschied zwischen den beiden Ausdrücken: unter Begriffe und auf Begriffe bringen, merken.

Der erste Ausdruck bezeichnet ein analytisches oder logisches Geschäft. Der Verstand, aus welchem eigentlich die Begriffe entspringen, indem er die Anschauungen denkt (C. 33.), macht dieses so: er vergleicht mehrere gegebene Anschauungen mit einander, z. B. die Anschauungen Cicero, Caesar, Horz, Virgil, Sueton, Sallust, Plinius u. s. w. Er findet nun bei dieser

Vergleichung, dafs diese Anschauungen mehrere Merkmale mit einander gemein haben, in andern hingegen verschieden sind. Gemein haben sie z. B. dafs sie Römer, Gelehrte, Schriftsteller sind, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, dafs sie selbst aber verstorben sind u. s. w. Verschieden sind sie in folgenden Merkmalen, einige, als Cicero, Caesar, waren Consuln, andere, als Horaz, Virgil, nicht; einige, als Horaz, Virgil, waren Dichter, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht; einige, als Horaz, Virgil, lebten zur Zeit des Augustus, andere, als Sueton, Sallust, Plinius, nicht. Sondern wir nun alles das aus den einzelnen Vorstellungen ab, was ihnen gemeinschaftlich ist, und lassen alles das aus dem Bewufstseyn weg (abstrahiren von dem), worin sie von einander verschieden sind, verbinden das, was ihnen gemeinschaftlich ist, in eine Vorstellung, so entsteht ein Begriff. Sondern wir z. B. aus den vorhergenannten Anschauungen Cicero, Caesar, Horaz, u. s. w. das ihnen gemeinschaftliche, dafs sie Römer, Gelehrte, u. s. w. waren, ab, und verbinden es in Eine Vorstellung, so entsteht der Begriff von verstorbenen römischen Gelehrten, deren Schriften zum Theil noch vorhanden sind, und ich habe die sogenannten Anschauungen dadurch alle unter Einen Begriff gebracht (Kiesewetter Logik S. 207. f.). Der zweite Ausdruck bezeichnet ein synthetisches oder metaphysisches Geschäft. Mit der Wahrnehmung eines Gegenstandes in der Anschauung kann unmittelbar der Begriff von einem Object überhaupt verbunden werden. Sobald nehmlich die Einheit der Synthesis der Apperception (s. Anschauung 11, g) durch die Einbildungskraft (das transscendental aesthetische Geschäft der transscendentalen oder productiven Einbildungskraft) ist zu Stande gebracht worden; so gehet das transscendentallogische Geschäft des Verstandes an, welches darin bestehet, die reine Synthesis der Vorstellungen (nicht die Vorstellungen selbst, welches logisch wäre, und unter Begriffe bringen heifst) auf Begriffe zu bringen. Der erste Begriff, worauf die reine Synthesis gebracht wird, ist der des Gegenstandes (Objects), der Verstand denkt sich das, was angeschauet, oder auch einen andern Begriff, über den er

nachdenken will, kurz, die Vorstellung, die ihm dargeboten wird, als Gegenstand oder Object überhaupt, dem nun Prädicate beigelegt werden sollen. Nun enthält jeder sinnliche Gegenstand etwas *a priori* und etwas Empirisches, das erstere ist die Form, das zweite die Materie. Die Form ist eben die reine Zusammenfassung (Synthesis) der Empfindungen, und diese wird auf Begriffe *a priori* gebracht, dahingegen das Empirische diesen Begriffen Inhalt giebt, oder macht, dass sie nicht leer sind. Diese Begriffe *a priori* sind also die Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit, wodurch die Synthesis oder Zusammenfassung des empirischen Stoffs in eine einzige Vorstellung möglich wird (C. 104.) s. Aberglaube und Erkenntniss *a priori*.

5. Der Begriff ist also eins der Elemente aller unsrer Erkenntniss, aber allein nur ein leeres Erkenntniss, so wie die Anschauung allein ein Erkenntniss, das man nicht versteht. Wenn wir uns einen Begriff vom Gegenstande machen, so können wir ihn zwar anschauen, aber wie man zu sagen pflegt, so wie die Kuh das neue Thor, d. h. wir verstehen nicht, was die Anschauung uns vorstellt, was für einen Gegenstand wir anschauen. Aber auch der Begriff allein giebt noch keine vollkommene Erkenntniss, denn ich erkenne durch ihn, ohne zu wissen was, weil es an einem anzuschauenden Gegenstande fehlt. So ist der Begriff von einem Geiste ein leerer Begriff, denn da der Geist nicht im Raum, und doch auch nicht ein bloßser Gedanke seyn soll, so fehlt es uns an einer Anschauung, und also haben wir für den Begriff eines Geistes keinen Gegenstand, nichts Erkennbares, daher enthält er auch bloss Verneinungen, z. B. er nimmt keinen Raum ein, ist nicht materiell u. s. w. (C. 74.). Gedanken ohne Inhalt, der ihnen eine Anschauung giebt, sind folglich leer, so wie Anschauungen ohne Begriffe, die der Verstand aus ihnen gebildet hat, blind sind (C. 75.).

6. Will man also überzeugt seyn, dass man auch nicht bei seinem Denken mit leeren Gedanken gespielt hat, so muss man seine Begriffe sinnlich machen, das heisst,

man muſs zuſehen, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand in der Anſchauung giebt, als man ſich durch ſeinen Begriff gedacht hat. Will man aber auch nicht bloſs Anſchauungen, wie die Bilder einer magiſchen Laterne, gedankenlos vor ſich vorüber gehen laſſen, und bloſs ein Spiel ſinnlicher Eindrücke ſeyn, ſo muſs man ſich ſeine Anſchauungen verſtändlich machen, d. i. man muſs darüber nachdenken, die Merkmale an dieſen Anſchauungen aufſuchen, ſie in eine einzige Vorſtellung zuſammenfaſſen, und ſo ſich einen Begriff von jeder Anſchauung machen, das heiſst, ſie auf und unter Begriffe bringen (C. 75.).

Angebohrne Begriffe (*conceptus connati*), ſ. Angebohren.

7. Empiriſcher Begriff. Man kann die Begriffe eintheilen ihrem Inhalt nach in empiriſche und reine.

a. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori* (*conceptus empiricus*) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Empfindung iſt nehmlich der Eindruck im Gemüth, der dadurch entſtehet, daſs daſſelbe afficirt wird. Dieſer Eindruck ſetzt einen Gegenſtand voraus, der vermittelſt des Eindrucks angeſchauet wird. Iſt nun in dem Begriff ein Merkmal vorhanden, das als die Vorſtellung eines ſolchen Eindrucks von dem Verſtande gedacht wird, ſo ſagt man, im Begriff iſt Empfindung enthalten, und er iſt empiriſch. Der Begriff von einem Körper iſt empiriſch, denn in ihm wird die undurchdringliche Erfüllung des Raums als Merkmal des Körpers gedacht; Undurchdringlichkeit iſt aber nur als die Vorſtellung des ſinnlichen Eindrucks eines Widerſtandes dem Verſtande denkbar (C. 75.). Es iſt, um alle Miſsverſtändniſſe zu verhüten, hier wohl zu merken, daſs eigentlich alle Begriffe des menſchlichen Verſtandes, ihrer Entſtehung nach, durch Mitwirkung der Sinnlichkeit in der Erfahrung erzeugt und mithin erworben ſind. Alle unſere Begriffe werden in und mit der Erfahrung, in der Zeit, alſo durch innere oder äuſsere Empfindung erzeugt und erworben. Und ſo wären alle unſere Begriffe empiriſch. Allein der Unterſchied zwiſchen empiriſchen und reinen Begriffen betrifft nicht den Urſprung derſelben in der Zeit, und

wie wir zum Bewufstfeyn derfelben kommen; fondern den Urfprung derfelben aus ihrer Quelle, und den Inhalt derfelben. Daher ift nun ein empirifcher Begriff ein folcher, der nicht nur bei Gelegenheit der Erfahrung entfpringt, fondern zu dem auch die Erfahrung den Stoff liefert.

b. Ein reiner Begriff, Begriff *a priori* (*conceptus purus*) ift ein folcher, dem keine Empfindung beigemifcht ift. Ift in dem Begriff kein einziges Merkmal vorhanden, das nur als die Vorftellung eines finnlichen Eindrucks kann gedacht werden, fo fagt man, dem Begriff ift keine Empfindung beigemifcht, und er ift rein (nehmlich von Empfindung). Der Begriff der Urfach ift ein folcher reiner Begriff, denn er ift der Begriff von Etwas, was nothwendig und immer oder allgemein vor etwas Anderm hergehet. Nun find Nothwendigkeit und Allgemeinheit keine Gegenftände der Erfahrung, obwohl beide als von gewiffen Gegenftänden der Erfahrung geltend gefchloffen werden können (f. *a priori*). Das Vorhergehen vor Etwas aber fetzt keinen finnlichen Eindruck voraus, fondern blofs die Vorftellung in der Einbildung, dafs Etwas in einer Zeit fei, auf welche diejenige Zeit folgt, worin das Andere ift, die Vorftellung nun, dafs diefes ftets und nothwendig mit zwei, in den auf einander folgenden Zeiten fich befindenden, Dingen fo fei, giebt den Begriff der Urfach für das, was in der vorhergehenden, und der Wirkung für das, was in der nachfolgenden Zeit ift (C. 74.).

Ein empirifcher Begriff enthält Materie der finnlichen Erkenntnifs. Wenn nehmlich der Verftand denkt, fo hat er a) einen Gegenftand, den er denkt, und b) feine Art, wie er diefen Gegenftand denkt. Der Gegenftand felbft giebt die Materie zum Denken, oder was gedacht wird, welches, wenn der Begriff finnliche Erkenntnifs geben foll, etwas feyn mufs, was finnliche Eindrücke vorausfetzt; alfo ein Merkmal, das in der Empfindung zu finden ift. Folglich ift die Empfindung, oder der Eindruck auf die Sinnlichkeit, die Materie des Denkens zur finnlichen Erkenntnifs. Der empirifche Begriff ift alfo von der Erfahrung erborgt, und ift, weil

er durch die Sinne seine Materie erhält, immer ein sensitiver oder sinnlicher Begriff (C. 267.). Ein reiner Begriff enthält die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt, d. h. die Art, wie ein Gegenstand vom Verstande gedacht wird, daher er auch ein formaler Begriff genannt wird. Denke ich mir einen Vater, so habe ich einen empirischen Begriff; denn mein Begriff (Vater) enthält die Vorstellung eines Menschen, der einen andern gezeugt hat. Diese Vorstellung aber setzt schon den sinnlichen Eindruck von einem Menschen voraus, folglich giebt die Empfindung zu dem Begriff von einem Vater die Materie her. Denke ich mir aber den Begriff der Ursache, so habe ich noch keinen sinnlichen Gegenstand, den ich Ursache nennen könnte, sondern dieser Begriff enthält blofs eine Form, wie ich einen jeden Gegenstand überhaupt denken kann. So kann ich einen Menschen unter andern auch durch die Gedankenform der Ursache denken. Denke ich ihn nun als Ursache eines andern Menschen, so nenne ich ihn einen Vater. Daher kann ein reiner Begriff mit einem empirischen verbunden seyn, ja in jedem empirischen Begriff ist immer auch ein Begriff *a priori*, weil jeder Begriff eine Form haben mufs, die er vom menschlichen Verstande annimmt, oder auf irgend eine Art gedacht werden mufs. Stelle ich mir nun diesen Begriff *a priori* so vor, dafs ich von dem Empirischen abstrahire, so habe ich ihn rein, und er heifst ein reiner Begriff. Ein solcher reiner Begriff, wenn ich ihn so abgesondert denke, enthält keinen andern Gegenstand, keine andre Materie, als sich selbst. Daher giebt er dann nicht sinnliche, sondern rationale Erkenntnifs, d. i. eine solche, deren Gegenstand nicht in der sinnlichen Welt, sondern blofs im reinen Verstande, als Denkform der empirischen Begriffe zu finden ist (C. 75.). Die reinen Begriffe sind aber nicht angebohren, sondern werden bei Gelegenheit der Erfahrung erworben, aber die Anlage zu denselben ist angebohren.

Formaler Begriff, s. Empirischer Begriff.

Grenzbegriff, s. Grenzbegriff.

8. Leerer Begriff, (*conceptus inanis*). Ein Begriff ist für leer zu halten, d. i. er hat keinen Gegenstand, wenn er auf keine Weise dazu dient, etwas in der Erfahrung in eine einzige Vorstellung zusammen zu fassen (in eine Synthesis zu verknüpfen). Entweder muss das, was er in eine einzige Vorstellung zusammenfasst, von der Erfahrung geborgt seyn, z. B. der Begriff Mensch, dessen Inhalt ganz aus der Erfahrung entlehnt ist, und dann heisst er ein empirischer Begriff. Oder er muss von der Art seyn, dass ohne ihn keine Erfahrung möglich wäre, und sie durch ihn allein möglich wird, dann ist er die Bedingung, unter der es allein Erfahrung geben kann. Ein solcher Begriff ist z. B. der einer Ursache. Lassen wir diesen gänzlich aus der Erfahrung weg, so hört aller Unterschied zwischen Träumen, Erfahrungen und Einbildungen im Wesen auf, und es ist uns ganz unmöglich, zu unterscheiden, ob die Gegenstände, die auf einander folgen, wirklich in der Natur, oder nur in unserer Vorstellung so auf einander folgen. Dieses zu unterscheiden, wird nur dadurch möglich, dass wir genöthigt werden, uns die eine Folge, nehmlich die in der Natur, als nothwendig und allgemein vorzustellen, das heisst, uns durch die Begriffe der Ursache und Wirkung zu denken, welches daher zwei reine Begriffe *a priori* sind, oder zwei Gedankenformen, welche zur Erfahrung unentbehrlich sind, und sie erst möglich machen. Ein solcher reiner Begriff ist aber darum nicht leer, weil er dennoch zur (Möglichkeit) der Erfahrung gehört, und folglich sein reeller Gegenstand nur in der Erfahrung angetroffen werden kann (C. 267.). Ein leerer Begriff heisst auch ein unendlicher Begriff (*conceptus infinitus*), weil unendlich viele dergleichen Begriffe als Merkmale von Etwas prädicirt werden können, ohne dass man etwas Bestimmtes von dem Gegenstande erfährt. Ein Begriff hingegen, der einen Gegenstand hat, oder durch welchen etwas gesetzt wird, heisst ein reeller oder endlicher Begriff.

9. Sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus*), Verstandesbegriff (*conceptus intellectualis s. notio*).

Eine andere Eintheilung der Begriffe ist die, in finnliche und Verstandesbegriffe. Sie beruhet auf der Quelle, woraus die Materie des Begriffs entspringt. Ist nehmlich der Gegenstand des Begriffs eine sinnliche Vorstellung, die vermittelst der Merkmale in einem Begriffe gedacht wird, so nennt man den letztern einen sinnlichen oder sensitiven Begriff. So sind die Begriffe eines Menschen und eines Triangels sinnliche Begriffe, denn der Gegenstand beider sind sinnliche Vorstellungen, die ich anschauen kann. Sie beziehen sich beide vermittelst der Anschauung auf ihren Gegenstand, den sie blofs durch Merkmale, oder wie man sagt, discursiv vorstellen, so dafs der Gegenstand, ein gewisser Mensch, und ein Triangel, nun nicht mehr angeschauet, sondern durch die Merkmale, menschlicher Körper, menschliche Seele, u. s. w., oder drei Seiten, eingeschlossener Raum u. s. w. blofs gedacht werden (C. 311.). Ist hingegen der Gegenstand des Begriffs blofs die Einheit, in die gewisse Merkmale zusammengefafst werden, so ist der Begriff ein Verstandesbegriff oder eine Notion, und nichts anders als die Form, durch die der Verstand das durch sinnliche Eindrücke gegebene Mannichfaltige verbindet, und als eine einzige Vorstellung denkt. So ist der Begriff der Ursache ein Verstandesbegriff; denn der Gegenstand, der durch diesen Begriff gedacht wird, ist die Einheit, in der ich alles das zusammenfasse, was in der Erfahrung, nach einer Regel, nothwendig vor etwas anderm (der Wirkung) vorhergehet. Wie vieles mufs sich nicht oft vereinigen, wenn etwas geschehen soll; alles dieses zusammengenommen denke ich mir nun in dem Begriff der Ursache, s. Verstandesbegriff (C. 104.).

10. Reiner sinnlicher Begriff (*conceptus sensitivus purus*). Die sinnlichen Begriffe werden wieder eingetheilt in empirische und reine. Ein empirischer sinnlicher Begriff ist eben das, was auch empirischer Begriff schlechthin heifst, denn da wir durch den Verstand nicht anders Erfahrungen machen können, als vermittelst der sinnlichen Eindrücke, so setzt jeder empirische Begriff diese voraus, und es kann keine

empirischen Verstandesbegriffe geben, sondern diese sind alle *a priori.* Aber wohl giebt es reine sinnliche oder mathematische Begriffe, nehmlich solche, deren Gegenstand sinnlich, und dennoch *a priori* ist. Denn da Raum und Zeit Formen unsers Gemüths sind, so müssen alle Anschauungen im Raum und in der Zeit, wenn sie nicht sinnliche Eindrücke voraussetzen, sondern bloss durch die Einbildungskraft vorgestellt werden, sinnlich und doch *a priori* seyn (s. *a priori*). Raum und Zeit enthalten aber ein Mannichfaltiges *a priori*, von welchem jederzeit etwas auf Begriffe gebracht, in dem Begriff vom Gegenstande enthalten seyn muss (C. 102.). Diese auf Begriffe gebracht, geben reine, obwohl sinnliche Begriffe. Ein solcher ist z. B. der eines Triangels. Von diesen Begriffen lassen sich einige durch Merkmale deutlich machen, und daher kann man auch eine Definition von ihnen geben, z. B. der Triangel ist ein Raum, der durch drei Linien eingeschlossen wird, s. *a priori*; andre hingegen nicht, und sind daher nichts weiter als die Vorstellung von der Einheit einer bestimmten Anschauung überhaupt, von einem Object, das bloss durch Anschauung unmittelbar erkannt, oder dargestellt wird, z. B. der Begriff von Links und Rechts (N. 8.).

11. Die empirischen Begriffe sind darin von den rein sinnlichen unterschieden, dass sie nicht wie die letztern definirt, sondern nur explicirt werden können. Definiren heisst nehmlich im eigentlichen Sinne des Worts, und in der engsten Bedeutung desselben, den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen darstellen. Dies ist nun wohl mit dem Begriff eines Triangels, aber nicht mit dem des Goldes möglich. Denn

a) der Begriff des Goldes z. B. kann nicht ausführlich, das heisst durch klare und zulängliche Merkmale dargestellt werden; denn der Eine kann sich unter dem Begriff des Goldes seine grosse specifische Schwere, seine gelbe Farbe, seine grosse Zähigkeit denken, der Andre kann noch wissen, dass das Gold nicht rostet, welches dem erstern vielleicht unbekannt war,

und vielleicht werden Andre, wenn wir das Gold einſt noch beſſer kennen werden, als jetzt, noch neue Eigenſchaften unter dem Begriff deſſelben denken. Der Begriff eines Triangels aber enthält nichts weiter, als daſs er eine Figur iſt, die von drei Seiten eingeſchloſſen wird. Niemand wird ja mehr oder weniger Merkmale zu einem Triangel rechnen. Denn das iſt darum nicht möglich, weil der Gegenſtand dieſes Begriffs nicht durch die Sinnlichkeit gegeben, ſondern eine willkührliche Beſtimmung des Raums vermittelſt der Einbildungskraft iſt, und alſo kann er nicht mehr Merkmale enthalten, als wir hinein legen. Da die Merkmale des empiriſchen Begriffs wieder empiriſch ſind, ſo verhält es ſich mit der Erklärung derſelben eben ſo, und es findet daher auch keine Ausführlichkeit in der Erklärung derſelben ſtatt. Daher iſt die Klarheit derſelben immer nur relativ, nach der Beſchaffenheit der Kenntniſſe des Erklärenden.

b) Auch kann ein empiriſcher Begriff nicht innerhalb ſeiner Grenzen dargeſtellt werden. Denn ob der Begriff für alle Zeiten und alle Menſchen hinreichend, in der Erklärung, begrenzt ſei, kann man nie wiſſen. Es iſt immer möglich, daſs wir das Gold noch einmal werden beſſer kennen lernen als jetzt, folglich ſtehet der Begriff deſſelben nie zwiſchen ſichern Grenzen, wie der Begriff des Triangels.

c) Iſt es auch nicht nöthig, den empiriſchen Begriff ſo darzuſtellen, weil es genug iſt, ihn zu bezeichnen, und ſo das Wort zu beſtimmen, das den Erfahrungsgegenſtand und ſeinen Begriff ausdrückt. Denn wenn vom Golde die Rede iſt, oder vom Waſſer und den Eigenſchaften dieſer Dinge, ſo wird man ſich nicht bei dem aufhalten, was man bei den Wörtern Gold, Waſſer denkt, ſondern zu Verſuchen ſchreiten. Denn die Worte Gold, Waſſer, mit den wenigen Merkmalen, die man ſich denkt, wenn man ſie ausſpricht, ſollen nur dienen, die Sache zu bezeichnen, aber nicht, Jemanden einen Begriff von derſelben zu geben. Die Erklärung ſoll alſo nur das Wort, nicht aber die Sache beſtimmen. Wenn ich aber den Triangel erkläre, oder definire, ſo kann ich die Sache nicht vorzeigen, denn das Bild eines Triangels auf dem Papiere bildet

nur eine Art Triangel, und zwar einen gewissen bestimmten Triangel ab, kurz, er ist eben so ein Erfahrungsgegenstand als das Gold. Allein von einem solchen Triangel ist nicht die Rede, sondern von dem, welchen sich ein jeder in Gedanken sucht darzustellen, und dessen Seiten nicht eine gegebene Länge haben, und der weder bloss rechtwinklicht, noch bloss stumpfwinklicht, noch bloss spitzwinklicht ist, sondern für jeden dieser Arten gilt. Diesen kann man aber nicht abbilden, sondern sich nur bildähnlich (schematisch) mit der Einbildungskraft vorstellen (C. 180.). Alles das drückt aber die Definition aus, ein Triangel ist eine Figur, die von drei Seiten eingeschlossen wird, und wenn man sich nicht mehr und weniger dabei denkt, als die Worte angeben, so hat man dadurch einen ausführlichen Begriff eines Triangels innerhalb seiner Grenzen.

d) Dazu kömmt nun noch, dass die Erklärung des Begriffs Gold von Erfahrungen und Versuchen muss abgeleitet werden, die man über das Gold angestellt hat; folglich stellt sie den Begriff des Goldes nicht ursprünglich dar. Das ist hingegen ganz der Fall mit dem Begriff Triangel. Denn die Erklärung, dass derselbe eine Figur sei, bedarf keiner Erfahrungen und Versuche, sondern bloss die Darstellung des Gegenstandes durch die reine Einbildungskraft, etwa nach dem Euklidischen Satze (B. 1. S. 22.) Die Erklärung ist also ursprünglich, d. i. nicht wovon abgeleitet, und kann also, ohne dass sie darf abgeändert werden, an der Spitze aller Urtheile über den Triangel stehen, welches mit keiner Erklärung des Goldes möglich ist. Der empirische Begriff kann aber nur explicirt werden, d. h. man kann nur diejenigen Merkmale darin angeben, die an dem Gegenstande zu bemerken sind, so weit wir die Erkenntniss desselben zu treiben im Stande sind (C. 755.).

12. Es kann auch kein *a priori* gegebener, oder reiner Verstandesbegriff definirt werden, worin sich auch diese von den rein sinnlichen Begriffen unterscheiden, z. B. die reinen Verstandesbegriffe Substanz, Ursache, Wechselwirkung, Recht, Billigkeit, Gesetz.

Der Begriff der Urſache z. B. kann nicht ausführlich entwickelt werden. Denn dieſer Begriff, ſo wie jeder andre Verſtandesbegriff, wird nicht von uns willkührlich gemacht, ſondern wird uns durch die Natur unſers Verſtandes gegeben. Ein Begriff iſt nehmlich gegeben, wenn der Inhalt deſſelben nicht von unſrer Willkühr abhängt; im Gegentheil heiſst er gemacht, wenn ſo wohl die Merkmale deſſelben, als auch ihre Verbindung willkührlich iſt. So wie uns nun der Begriff der Urſache bei Gelegenheit der Ableitung einer Wirkung gegeben wird, iſt er, ehe wir ihn entwickeln, verworren. Wenn wir ihn nun entwickeln, ſo können wir niemals ſicher ſeyn, daſs die Entwickelung ſo ausführlich iſt, daſs wir wirklich die Merkmale deſſelben nicht nur zulänglich gefunden haben, ſondern dieſe Merkmale auch von uns ſo klar erkannt werden, daſs wir ſie von allen andern, die uns noch einmal vorkommen werden, unterſcheiden können, denn nur alsdann würde unſre Vorſtellung des gegebenen Begriffs dieſem Begriff ganz adäquat ſeyn, d. h. wir würden einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache haben, welcher nehmlich alsdann der zu erkennende Gegenſtand unſers Begriffs ſeyn würde; oder wir würden uns dann einen ausführlichen Begriff vom Begriff Urſache machen und ihn definiren können. Allein, wir können nie wiſſen, ob wir nicht in der Zergliederung des Begriffs viele dunkele Vorſtellungen übergehen, denn woran ſollten wir das wiſſen, da wir den Gegenſtand nicht ſelbſt gemacht haben, wie bei dem reinen ſinnlichen Begriff, durch den wir den Raum ſo beſtimmen, daſs wir ihn durch drei Seiten einſchlieſsen, ſo daſs wir weiter keine Beſtimmung haben wollen, als dieſe, und nun unterſuchen, was aus dieſer Beſtimmung, die daher an der Spitze unſrer Unterſuchungen ſtehet, hervorgehet. Dahingegen die Entwickelung eines gegebenen Begriffs erſt die Erkenntniſs deſſelben giebt, und daher die Beſtimmungen, folglich die Erklärung des Begriffs, z. B. einer Urſache, erſt am Ende der Unterſuchung als Reſultat folgen kann. Woraus zu erſehen iſt, daſs zwar der Mathematiker mit Definitionen ſeine Unterſuchungen anfänget, aber der Philoſoph, der nichts von Definitionen weiſs, ſeine Unterſuchungen mit

den Erklärungen beſchlieſst. In der Anwendung eines reinen Verſtandesbegriffs werden aber alle dunkeln Vorſtellungen, die in demſelben enthalten ſind, und bis zu welcher unſre Analyſis deſſelben noch nicht reicht, jederzeit mit gebraucht. Da wir nun bloſs aus vielfältig zu treffenden Beiſpielen nur vermuthen, niemals aber apodictiſch gewiſs werden können, daſs wir unſern reinen Verſtandesbegriff ausführlich zergliedert haben; ſo iſt es beſſer, daſs man die philoſophiſchen Erklärungen, oder die der reinen Verſtandesbegriffe nicht Definitionen, ſondern Expoſitionen nenne, das heiſst, Auseinanderſetzungen der in ihnen enthaltenen Merkmale, mit der Verwarnung, daſs ihre Ausführlichkeit nicht vollkommen gewiſs iſt, ſondern nur als bis zu einem gewiſſen Grade getrieben, gelten kann (C. 756.).

13. Es giebt aber Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, die wir hervorbringen, und wobei alſo in unſerm Verſtande der Begriff vor dem Gegenſtande hergehet. Einen ſolchen Begriff kann ich nun, da ich wiſſen muſs, was ich mir denke, definiren; denn der Begriff iſt mir weder durch die Natur des Verſtandes, noch durch die Erfahrung gegeben. Allein, dann definire ich doch nur einen Begriff, alſo ein Gedankending, das noch nicht vorhanden iſt, folglich keinen wahren Gegenſtand. Denn wenn ich mir z. B. die Vorſtellung von einer Schiffsuhr mache, und alſo recht gut angeben kann, daſs ich darunter einen Zeitmeſſer verſtehe, der auf dem Schiffe zu gebrauchen iſt, ſo fragt ſichs immer noch: iſt auch ſo ein Ding möglich? Ich definire alſo dann nicht einen wirklichen Gegenſtand, ſondern gebe nur ein Project an, deſſen Ausführung noch dahin ſtehet, und durch die Ausführung vielleicht noch andre Beſtimmungen bekommen muſs, wenn es möglich ſeyn ſoll. Die Erklärung eines ſolchen Begriffs, z. B. der Schiffsuhr, kann daher ehe eine Declaration, Erklärung meines Projects, als Definition heiſsen. Will man aber ja das Wort Definition noch für Erklärung überhaupt beibehalten, ſo muſs man philoſophiſche Definitio-

nen, durch Zergliederung der Begriffe, von mathematischen Definitionen, durch Conſtruction oder ſinnliche Darſtellung der Begriffe, wohl unterſcheiden. (C. 757.).

14. Practiſche und theoretiſche Begriffe (*conceptus practici et theoretici*). Die Begriffe können auch darnach eingetheilt werden, ob der Gegenſtand des Begriffs durch denſelben erkannt, oder durch denſelben gewirkt wird. Der Begriff eines Baums iſt ein ſolcher, durch den der Gegenſtand, den wir Baum nennen, erkannt wird; der Begriff des Pflanzens iſt ein ſolcher, durch den es dem, der ihn hat, ſelbſt möglich wird zu pflanzen. Bisher nannte man Begriffe der erſten Art theoretiſche, der letzten Art practiſche Begriffe. So nannte man practiſche Geometrie die Anweiſung zum Feldmeſſen, weil ſie vornehmlich Begriffe enthält, welche etwas wirklich zu machen lehren, z. B. ein Feld auszumeſſen, aufs Papier zu tragen. Allein dieſer Unterſchied zwiſchen dem theoretiſchen und practiſchen iſt nicht ſpecifiſch. Denn durch dieſe ſogenannten practiſchen Begriffe wird im Grunde doch auch erkannt, nehmlich wie etwas wirklich zu machen iſt. Daher kommen in der theoretiſchen oder reinen Geometrie auch Aufgaben vor, welche doch eigentlich nach dieſer Eintheilung zum Practiſchen gehören würden; dahingegen in der ſogenannten practiſchen Geometrie auch Lehrſätze zu finden ſind. Folglich wird durch die Wörter theoretiſch und practiſch nicht der eigentliche ſpecifiſche Unterſchied beider Geometrien angegeben, der eigentlich darin beſtehet, daſs in der theoretiſchen alles *a priori*, hingegen die practiſche bloſs die Anwendung der theoretiſchen auf einen empiriſchen Gegenſtand, die Oberfläche der Erde und ihre gröſsern und kleinern Theile iſt. Kant gebraucht aber die Wörter theoretiſch und practiſch, um dadurch einen ſpecifiſchen Unterſchied anzugeben, nehmlich zwiſchen Begriffen, durch die erkannt wird, welche er theoretiſche nennt, und ſolchen, durch die nie erkannt, ſondern gewollt wird, ſo daſs die Beſtimmung des Willens zum Wollen gar keinen erkenn-

baren Grund weiter hat, sondern blofs in einem Begriffe gegründet ist, von dem es übrigens nicht erkennbar ist, wie er den Willen bestimmen kann.

Diese letztern Begriffe nun nennt Kant practische. Der Begriff der Redlichkeit ist z. B. ein practischer Begriff, hingegen der Begriff des Pflanzens eben so wohl, als der des Gegenstandes, der gepflanzt wird, ein theoretischer Begriff. Der Begriff der Redlichkeit bestimmt den Willen des Tugendhaften, ohne allen weitern Grund, denn der Tugendhafte ist redlich, blofs um redlich zu seyn; wie aber ein blofser Begriff, ohne alle weitere Bestimmungsgründe, z. B. von Wohlfahrt und Nutzen hergenommen, den Willen bestimmen kann, ist uns unbegreiflich; warum, s. Practisch. Der Begriff des Pflanzens aber bestimmt allein den Willen gar nicht, sondern lehrt nur, wie gepflanzt wird, und hat seinen Erkenntnifsgrund wieder in andern Erfahrungsbegriffen, der Bestimmungsgrund des Willens des Pflanzenden aber ist wieder ein andrer Begriff, z. B. der des Nutzens des zu pflanzenden Baums.

Die theoretischen Begriffe sind nun diejenigen, wodurch alles, was ist, die ganze Natur, erkannt wird, daher nennt sie Kant auch Naturbegriffe. Die practischen Begriffe setzen gänzliche Unabhängigkeit von allen nothwendig bestimmenden Bestimmungsgründen voraus, d. i. Freiheit. Die erstern sind immer wieder in andern gegründet, die letztern sind von allen Gründen unabhängig (P. 100. ff.). Es giebt also zweierlei specifisch verschiedene Begriffe, das ist solche, welche nicht etwa blofs der Anzahl der Merkmale, sondern der Beschaffenheit der Merkmale nach gänzlich verschieden sind, nehmlich die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. In der Natur ist der Gegenstand zu diesem letztern Begriffe gar nicht anzutreffen, aber die Moralität der menschlichen Gesinnungen und Handlungen, deren Gültigkeit, oder dafs sie kein Hirngespinst ist, wir eingestehen müssen, setzt diese Freiheit als nothwendig voraus. Die Naturbegriffe machen es möglich, zu einer theoretischen Erkenntnifs dessen, was ist, der Natur, zu gelangen; der Freiheitsbegriff macht es möglich, den Willen practisch,

d. i. unabhängig von fremden bestimmenden Ursachen, zu bestimmen; beide nach Principien *a priori*, die erstern nehmlich nach den Grundsätzen des reinen Verstandes, z. B. alle Veränderung muss eine Ursache haben, s. Analogie der Erfahrung; der zweite nach den Grundsätzen der Ethik und Moral. Sie begründen folglich die Eintheilung der Philosophie in die theoretische oder Naturphilosophie, und die practische oder Moralphilosophie (M. II. 393. U. XI.) s. Practische.

Transscendentaler Begriff, s. Vernunftbegriff.

Transscendenter Begriff, s. Transscendent.

15. Vernunftbegriff. Idee. Das Wort reine Verstandesbegriffe haben wir im Vorhergehenden im weitern Sinne des Worts gebraucht, da es die Begriffe heisst, die aus der Natur der Denkkraft überhaupt entspringen, oder durch sie gegeben werden. Diese lassen sich aber wiederum eintheilen in reine Verstandesbegriffe, im engern Sinne des Worts, und reine Vernunftbegriffe. Die erstern sind diejenigen, welche aus der Natur desjenigen Zweiges unsrer Denkkraft entspringen, der es unmittelbar mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Materie zum Denken zu thun hat, und diese auf Begriffe bringt, oder durch Merkmale erkennen will. Dieses Vermögen heisst Verstand im engern Sinne des Worts, und Begriffe, die aus seiner Natur entspringen, wenn es wirkt, sind z. B. Substanz, Ursache, Wechselwirkung, u. s. w. Vernunftbegriffe hingegen sind solche, die aus der Vernunft entstehen, d. i. aus dem Vermögen der unbedingten Grundsätze (Principien), welches alles, was der Verstand erkennt, unter solche Grundsätze, es sei nun des Erkennens oder Wollens bringet, dass nichts weiter zu fragen übrig bleibt. Solche Vernunftbegriffe sind z. B. Recht, Billigkeit, Gesetz u. s. w. Wenn etwas einem Recht, oder der Billigkeit gemäss ist, so ist keine Frage weiter, warum es geschehen, oder so seyn soll. Solche Vernunftbegriffe heissen auch Ideen, und wenn sie Erkenntnisse *a priori* möglich machen, transscenden-

tale Ideen (C. 378), z. B. die Freiheit, welche bei den Begriffen eines Rechts, der Billigkeit, eines Gesezzes für den Willen vorausgesetzt wird, weil sie ohne Freiheit nicht möglich sind (C. 566. f.). Eben so ist der Begriff eines absolutnothwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff oder eine Idee (C. 620), s. Idee. Man nennt übrigens die reinen Verstandesbegriffe im weitern Sinne des Worts, wenn sie zur Erkenntniss andrer, als sinnlicher Gegenstände dienen sollen, auch intellectuelle Begriffe (C. 311.).

Eintheilung aller Begriffe.

16. Hiernach giebt es also:

I. Sinnliche Begriffe (9);
II. Verstandesbegriffe (9.);
III. Vernunftbegriffe (15.).

Da nun alle Begriffe entweder a) durch die Erfahrung, oder b) *a priori* gegeben seyn, und zwar beiderlei Arten wiederum c) reine oder d) mit andern gemischt seyn könnten; so gäbe es für jede der vorstehenden Arten, dem ersten Ansehen nach, 4 Unterarten. Allein

I. reine sinnliche Erfahrungsbegriffe, das hiesse solche, denen nichts *a priori*, weder aus der reinen Sinnlichkeit, noch aus dem Verstande beigemischt wäre, kann es nicht geben. Denn das hiesse ein Begriff, durch welchen man ein Ding an sich erkennen könnte, welcher nicht möglich ist; man sehe die Artikel An sich, Anschauung. Man müsste nehmlich dann die Dinge weder im Raum, noch in der Zeit, welche beide die Formen der reinen Sinnlichkeit sind, anschauen. Ferner sollen sie durch Begriffe gedacht oder erkannt werden, aber das heisst ja, sich etwas durch die reinen Verstandesbegriffe der Ursache, Substanz, Wechselwirkung u. s. w. vorstellen. Diese Begriffe müssen folglich bei allem unseren Denken und Erkennen vorkommen, und ohne sie ist kein Denken und Erkennen möglich. Daher sind alle sinnlichen Begriffe

a) gemifchte finnliche Erfahrungsbegriffe, d. i. folche, in welchen die Erfahrung das wefentlichfte ift, welche auch Begriffe aus der Erfahrung fchlechtweg heifsen, z. B. Menfch; fie werden explicirt (11, d.);

b) gemifchte finnliche Begriffe *a priori*, d. i. folche, in welchen die Merkmale *a priori* das wefentlichfte find, z. B. der des Fallens eines Steins in jeder Sekunde, indem das Fallen in der erften Sekunde fich auf einer Erfahrung gründet, aber das Fallen in allen übrigen nach einem Gefetze *a priori* fich ereignen mufs; fie werden definirt, und das, was darin *a pofteriori* ift, explicirt;

c) reine finnliche Begriffe *a priori*, z. B. der Begriff eines Triangels; fie werden definirt (11);

II. Empirifche Verftandesbegriffe kann es nicht geben, da unfer Verftand nicht anfchauet, fondern alle Erfahrung durch die Sinne macht. Ein empirifcher Verftandesbegriff wäre ein Begriff von dem, was ein Ding an fich ift, der aber nicht möglich ift, f. An fich.

Alle Verftandesbegriffe find alfo *a priori*, fie können aber dennoch entweder

reine Verftandesbegriffe feyn, d. h. folche, in welchen gar keine finnlichen Merkmale vorkommen, z. B. Urfache, wenn ich zugleich von der Zeit abftrahire, und alfo darunter blofs den Grund von etwas verftehe, welches die logifche Urfache ift; oder folche, in welchen keine Empfindung vorkommt, wie z. B. Urfache, wenn ich auch den Zeitbegriff als Merkmal derfelben beibehalte, welches die metaphyfifche Urfache ift. Im letztern Sinne verftehet es Kant, wenn er von reinen Verftandesbegriffen fpricht (C. 105. f. Verftandesbegriff); oder

gemifchte Verftandesbegriffe; allein diefe find gleichbedeutend mit Erfahrungsbegriffen, denn es find folche Verftandesbegriffe, die ihren Gegenftand wirklich in der Erfahrung haben, und daher eigentlich die Empfindung in die Einheit des Verftandesbegriffs zu-

ſammengefaſst, oder die Verſtandesbegriffe in *concreto* (C. 95), z. B. Vater.

III. Die Vernunftbegriffe ſind nie empiriſch, es kann keine Erſcheinung gefunden werden, an der ſie ſich in *concreto* vorſtellen lieſsen (C. 595), ſie gehen gar nicht auf ſinnliche Eindrücke, ſondern ſollen nur Einheit in die durch den Verſtand gedachten Erfahrungen bringen; ſo ſoll z. B. der Vernunftbegriff Gott alle Wirkungen von einer unbedingten Urſache abhängig machen, und ſo aus allen Wirkungen und Urſachen ein unter einem Begriff zuſammengefaſstes Ganze vollenden, das nach keiner Urſache zu fragen mehr übrig läſst. Dieſe Vernunftbegriffe ſind nun wieder

rein, d. i. unvermiſcht mit andern, dann ſind ſie allein richtig, weil ſie mit dem Sinnlichen nichts zu thun haben; oder

vermiſcht, dann ſind ſie ſo weit falſch, als andre Merkmale ſich in denſelben befinden.

Folglich giebt es nur 5 Arten der Begriffe in metaphyſiſcher Rückſicht, oder dem Inhalt nach:

1. gemiſchte ſinnliche Erfahrungsbegriffe;
2. gemiſchte ſinnliche Begriffe *a priori;*
3. reine ſinnliche Begriffe *a priori;*
4. reine Verſtandesbegriffe;
5. Vernunftbegriffe.

17. Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe (*conceptus reflexionis et comparationis*). Noch iſt die Frage, was denn eigentlich die Reflexionsbegriffe ſind, und wohin ſie gehören? Sie ſind ſolche Begriffe, durch die man eine Vergleichung der Begriffe unter einander, oder auch eine Ueberlegung anſtellt, zu welchem Erkenntniſsvermögen ſie gehören. Ein ſolcher Reflexionsbegriff iſt z. B. der der Einerleiheit und Verſchiedenheit. Die Vergleichung zweier Begriffe iſt logiſch, z. B. ob zwei Begriffe einerlei oder verſchieden ſind; die Ueberlegung, in welchem Erkenntniſsvermögen ſie mit einander zu einem Urtheil verknüpft werden können, iſt transſcendental, z. B. bei der Vergleichung der Begriffe von zwei Waſſertropfen, würden wir ſie logiſch für einerlei halten, aber nach der trans-

fcendentalen Reflexion oder Ueberlegung werden wir überlegen, dafs die Begriffe von zwei Waffertropfen finnliche Begriffe find, und dafs alfo jeder von beiden noch verfchiedene Merkmale haben kann, die von der Zeit und dem Ort hergenommen find, worin fich die Waffertropfen befinden. Obgleich alfo die Begriffe von zwei Waffertropfen nach der logifchen Vergleichung nicht von einander verfchieden find; fo find doch die Begriffe von einem Waffertropfen, der vor 100 Jahren in der Südfee war, von dem, der heute in dem Atlantifchen Meere ift, dem Ort und der Zeit nach verfchieden, indem wir hier die Ueberlegung anftellen, über den transfcendentalen Ort des Begriffs Waffertropfen, dafs es nehmlich kein Begriff des reinen Verftandes, fondern ein finnlicher Begriff ift, und dafs folglich zwei Waffertropfen, wenigftens der Zeit und dem Ort nach, d. i. numerifch verfchieden feyn können. Diefe Ueberlegung ift nun eigentlich ein Product der Urtheilskraft, folglich find die Reflexionsbegriffe eigentlich Begriffe der formellen Urtheilskraft, oder diefes Vermögens, in fo fern man blofs auf die Operationen deffelben fieht. Man follte die Begriffe, die zu jenen logifchen Operationen dienen, Vergleichungsbegriffe, (*conceptus comparationis*), und nur die, welche zu der angeführten transfcendentalen Operation dienen, Reflexionsbegriffe (*conceptus reflexionis*) nennen. (C. 316. f. Reflexionsbegriffe).

18. Stammbegriffe, abgeleitete Begriffe (*Categoriae f. praedicamenta et praedicabilia*). Die Verftandesbegriffe werden noch, nach einer logifchen Eintheilung der Begriffe, in reine Stammbegriffe oder Kategorien und reine abgeleitete Begriffe des Verftandes oder Prädicabilien eingetheilt, f. davon die Artikel Abgeleitet und Kategorie.

19. Wenn man von der Quantität, Qualität, Relation und Modalität redet, fo mufs man wohl unterfcheiden, ob man die Kategorien logifch, d. i. von den Begriffen, oder metaphyfifch, d. i. von den Dingen braucht. So heifst die Quantität eines Begriffs fein Umfang und fein logifcher Inhalt. Der letztere

ist schon in 2 erklärt. Der Umfang eines Begriffs aber heisst der Inbegriff der Vorstellungen, in denen er als Merkmal vorkömmt, und von welchen man daher sagt, dass sie unter ihm enthalten sind. Die Quantität der Dinge oder Gegenstände aber betrifft ihre Extension oder Ausdehnung im Raum und in der Zeit. Dies ist die reale Quantität, dahingegen jene des Begriffs nur die logische heissen kann. Die logische Qualität der Begriffe betrifft den Grad des Bewusstseyns, der mit ihnen verknüpft ist, ob der Begriff z. B. dunkel, oder verworren, oder klar, oder deutlich ist. Die reale Qualität betrifft hingegen den Grad des Inhalts des Begriffs, oder die Empfindung, ohne welche der Inhalt = o, d. h. der Begriff leer ist. Die logische Relation und Modalität sind im Artikel Analogie, 14, und die reale Relation und Modalität in eben dem Artikel, 15, abgehandelt worden. Dort findet man daher den Unterschied zwischen einem möglichen Begriffe und einem möglichen Dinge, oder zwischen logischer und realer Möglichkeit angegeben, s. auch Möglichkeit.

20. Kant spricht endlich noch von problematischen, usurpirten, vernünftelnden und von der Vernunft bestätigten Begriffen.

a. Problematische Begriffe (*conceptus problematici*). Er nennt einen Begriff problematisch, der 1. keinen Widerspruch enthält, also ein möglicher Begriff ist; 2. aber auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt; und 3. von dem nicht erkannt werden kann, ob der Gegenstand, der durch ihn gedacht wird, wirklich ist (ob der Begriff objective Realität hat). Ein solcher problematischer Begriff ist z. B. der eines Noumenon, d. i. eines Dinges an sich, s. An sich; denn der Begriff desselben ist nicht widersprechend, auch begrenzt der Begriff die sinnliche Erkenntniss, und hindert, dass man sie nicht für die einzige und die Erscheinungen für die einzigen Gegenstände halte. Allein ob es solche Noumenen gebe, oder auch nur geben könne, vermögen wir doch nicht einzusehen. Ein problematischer

Begriff ist also ein möglicher Grenzbegriff, der keine objective Realität (keinen Gegenstand) hat, folglich leer ist (M. I. 354. C. 310.). Eben so haben wir von den Gegenständen, welche einem Vernunftbegriff correspondiren, oder durch ihn gedacht werden, z. B. von der Freiheit, nur einen problematischen Begriff (C. 397.).

b. Usurpirte Begriffe (*conceptus usurpati*) sind solche, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen (cursiren), für die man aber weder aus der Erfahrung, noch aus der Vernunft einen Grund anführen kann, dass sie einen Gegenstand (objective Realität) haben, und die folglich willkührlich gemacht sind. Solche Begriffe sind z. B. Glück, Schicksal, wovon der eine ein blindes Zusammentreffen der Umstände zum Vortheil eines Menschen, der andre eine blinde und doch nothwendige Lenkung der Begegnisse eines Menschen bedeutet. Beide können aber durch die Frage *quid iuris* in Anspruch genommen werden, d. h. man kann fordern, dass derjenige, der sie gebraucht, nachweise, dass er die Befugniss habe, sie zu gebrauchen, oder dass er einen vernünftigen, d. i. solchen Sinn mit ihnen verbinden könne, der nun irgend als gültig vor der Vernunft gerechtfertigt werden könne (C. 117.).

c. Vernünftelnder Begriff, dialectischer Begriff, unächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinans*) ist ein solcher, der seiner objectiven Realität nach, d. h. ob ein solcher Gegenstand möglich ist, als der Begriff angiebt, gar nicht eingesehen und dogmatisch (nach Principien) begründet werden kann. Dieser Begriff ist also eben so viel als ein leerer Vernunftbegriff, der zwar einen logischen Inhalt hat, oder in dem kein Widerspruch ist, aber der objectiv leer ist, das ist, von dem weder die Wirklichkeit, noch auch die reale Möglichkeit seines Gegenstandes, oder dass es ein solches Ding giebt, als der Begriff aussagt, erkannt werden kann. Der Begriff der Freiheit, wenn er so verstanden wird, dass er einen wirklichen Gegenstand habe, dass es nehmlich wirklich eine Freiheit gebe, ist ein solcher vernünftelnder Begriff; denn aus theoretischen Gründen läfst sich nicht beweisen, dass es eine Freiheit gebe, weil sie sonst eine

Urſache haben, d. i. nicht Freiheit, ſondern Naturnothwendigkeit ſeyn müſste (C. 672. U. 330.).

d. Ein von der Vernunft beſtätigter, Erkenntniſs gründender oder ächter Vernunftbegriff (*conceptus ratiocinatus*) iſt ein ſolcher, deſſen objective Realität eingeſehen werden kann, oder von dem aus Begriffen bewieſen werden kann, daſs es einen ſolchen Gegenſtand geben kann, als der Begriff angiebt. Ein ſolcher Begriff iſt z. B. der Begriff des Rechts, der diejenige Beſchaffenheit einer Forderung iſt, daſs ein anderes vernünftiges Weſen dieſer Forderung genügen muſs, wenn es äuſserlich ſeine Pflicht (Rechtspflicht) erfüllen will. Daſs es aber wirklich Forderungen giebt, welche dieſe Beſchaffenheit haben, oder daſs das Recht objective Gültigkeit habe, folgt aus dem Begriff des Sittengeſetzes, das ein ſolches iſt, welches ein jedes vernünftiges Weſen ſich ſelbſt giebt, aber doch ſo, daſs es zugleich allgemeines Geſetz für alle vernünftige Weſen iſt. Wer alſo meiner Rechtsforderung ein Genüge thut, der gehorcht nicht bloſs mir, ſondern ſich ſelbſt, dem gebiete ich zwar, aber mit mir zugleich das Geſetz ſeiner eigenen Vernunft; wodurch es eben möglich iſt, daſs die Geſetzgebung, welche etwas innerliches (moraliſch) iſt, zugleich etwas äuſseres (juridiſches) werden, oder mein Wille zugleich eines Andern Willen (nehmlich durch ſeinen eigenen Willen) verpflichten kann.

21. Ein Begriff kann nach Kant (N. 148*), in Anſehung entgegengeſetzter Prädicate entweder disjunctiv oder alternativ oder diſtributiv beſtimmt werden.

a. Die disjunctive Beſtimmung des Begriffs iſt logiſch, und beſtehet darin, daſs die Begriffe durch ſolche Beſtimmungen, die einander ausſchlieſsen, und zuſammen den ganzen Umfang (die Sphäre) deſſelben ausmachen, beſtimmt werden. Sie werden durch die Wörter: entweder, oder bezeichnet, und können nicht zuſammen von dem Gegenſtande gültig ausgeſagt werden, ſondern, wenn die eine richtig iſt, ſo muſs die andre falſch ſeyn. Eine ſolche Beſtimmung heiſst ein disjunctives Urtheil; denn die Beſtimmung eines Begriffs durch einen an-

dern ist ein Urtheil, z. B. ein Körper ist entweder bewegt, oder nicht bewegt, d. i. in Ruhe. Es ist hier die Rede vom Verhältnisse des Erkenntnisses zum Object, oder dem Gegenstande (Körper), der durch das Urtheil erkannt werden soll, nehmlich als Etwas, das nur in einem der beiden Zustände sich befinden kann, entweder in Bewegung, dann ist es nicht in Ruhe; oder in Ruhe, dann ist es nicht in Bewegung. Hier ist also die Rede davon, wie es allein nach den Gesetzen des Denkens, d. i. logisch, sich mit dem Gegenstande verhalten muss.

b. Die alternative Bestimmung des Begriffs ist phänomologisch (in Beziehung auf die Erscheinung äusserer Sinne), und bestehet in einem disjunctiven Urtheil, das aber nicht objectiv gilt, wie das vorhergehende, sondern subjectiv, d. h. in Ansehung des zu erkennenden Gegenstandes selbst ist es einerlei, durch welche von den ausschliessenden Bestimmungen ich denselben bestimme, für ihn giebt es also in diesem Stück keine disjunctive; aber für das erkennende Subject ist das Urtheil wirklich disjunctiv, z. B. entweder ist der Körper bewegt und der Raum ruhig, oder der Körper ist ruhig und der Raum bewegt. Dies ist in Ansehung des Objects völlig einerlei. Denn es ist vollkommen dieselbe Erscheinung, die Fliege mag in einem stillestehenden Wagen nach der Rückseite zu fliegen, oder die Fliege mag in der Luft an einem und demselben Ort schwebend beharren und der Wagen fortfahren; in beiden Fällen kömmt die Fliege der Rückseite des Wagens näher. In Ansehung meiner ist es aber nicht einerlei, ob ich mir den Wagen oder die Fliege in Bewegung vorstelle, obwohl es von meiner Willkühr abhängt, und beides möglich ist, worin sich eben das alternative Urtheil vom disjunctiven unterscheidet, bei welchem es nicht gleichgültig ist, welches von beiden richtig ist, und nicht beide, sondern nur das eine von beiden bestimmt möglich ist, nicht aber das eine sowohl als das andere. Wird also in der Phänomenologie (der Lehre von den Gesetzen *a priori* der Erscheinungen als solcher) die Bewegung bloss phoronomisch (in Rücksicht auf reine Bewegung) betrachtet, so ist das Urtheil alternativ; wird sie aber dynamisch (in Rücksicht auf die

urſprünglichen bewegenden Kräfte der Materie) betrachtet, ſo iſt das Urtheil disjunctiv, z. B. entweder der Körper drehet ſich herum und der Raum iſt in Ruhe, oder umgekehrt, das iſt, wenn man auf die urſprünglich bewegenden Kräfte ſiehet, nicht beides gleich möglich, in Anſehung des Objects. Denn eine Kreisbewegung iſt nicht denkbar als ſo, daſs die gradlinigte continuirlich (jeden Augenblick) verändert werde, das iſt aber eine continuirliche Veränderung der Veränderung. Jede Veränderung des Körpers aus ſeinem Zuſtande in einen andern muſs aber, nach dem Geſetze der Trägheit, eine äuſsere Urſache haben. Eine ſolche Urſache iſt aber eine bewegende Kraft, folglich ſetzt die Kreisbewegung eine äuſsere Kraft voraus. Eine ſolche kann aber auf den Raum nicht wirken, weil der Raum kein Körper iſt, und alſo nicht ſeine Veränderung jeden Augenblick verändern kann. Folglich kann nur der Körper ſich herumdrehen, und wenn auch der Körper als ſtillſtehend, und der Raum als ſich herum drehend angeſchauet werden kann, ſo iſt das nicht wirklich, ſondern ſcheint nur ſo zu ſeyn. Daher wäre das letztere ſtets ſubjectiv. Alſo betrift das Urtheil die objective Erkenntniſs des Objects, und iſt logiſch. Man kann daher das disjunctive Urtheil auch ein logiſch disjunctives, und das alternative auch ein phänomenologiſch disjunctives Urtheil nennen.

c. Die diſtributive Beſtimmung des Begriffs iſt mechaniſch (gilt in Beziehung auf das Verhältniſs bewegter Körper zu einander), und beſtehet darin, daſs man eine Beſtimmung aus ſubjectiven Gründen unter mehrere Dinge vertheilt. Sie können alſo nicht, wie bei den disjunctiven Urtheilen, entweder dem einen oder dem andern, es ſei nun nothwendig oder willkührlich, eins von beiden beigelegt werden, ſondern ein jeder von beiden Gegenſtänden hat gleichen Antheil daran, z. B. wenn ein Körper gegen einen dem Scheine nach ruhigen anläuft, muſs ich mir auch den, dem Scheine nach, ruhigen in Bewegung denken. Denn es iſt ein mechaniſches Geſetz, daſs in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich ſind. Bewegt ſich folglich ein Körper gegen den andern, ſo iſt mir das

unmöglich, mir vorzustellen als so, daſs sich auch der Körper, der dem Scheine nach in Ruhe ist, dem bewegten Körper nähere. Daher ist dieser nothwendig auch in Bewegung gegen den, der gegen ihn in Bewegung ist, und die Bewegung ist unter beide Körper gleich vertheilt, und nicht der eine oder der andere Körper bewegen sich, sondern beide bewegen sich mit gleicher Bewegung. Hier ist also davon die Rede, wie die Bewegung nach den Gesetzen der Bewegung der Körper nothwendig erfolgen muſs (N. 148 *) Kiesewetter Logik. S. 296. f.)

22. Transscendentaler und empirischer Gebrauch eines Begriffs.

a. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs ist der, daſs er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (s. An sich) bezogen wird, z. B. wenn ich den Begriff der Zeit auf Gott und die Welt anwenden wollte, und mir vorstellen wollte, Gott wäre eher gewesen, als die Welt, so wäre das ein transscendentaler Gebrauch des Begriffs der Zeit, weil Gott und die Welt, oder das Ganze aller sinnlichen Gegenstände, keine Erscheinungen, sondern Gegenstände transscendentaler Ideen, oder Dinge an sich sind. Dieser Gebrauch kann aber nicht statt finden, wie man aus folgenden ersiehet. Zu jedem Begriffe gehört zweierlei:

α die logische Form desselben; daſs in ihm nehmlich kein Widerspruch, oder derselbe denkbar sei;

β die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich beziehe.

Ohne das erstere kann er nicht einmal gedacht werden, ohne das letztere denke ich etwas leeres, obwohl ich das Ding denken kann, zu dem wir die *Data* (das Gegebene) fehlen, so daſs folglich mein Begriff nichts weiter als die bloſse logische Form ist. Nun kann der Gegenstand einem Begriffe nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung (s. Anschauung), und wenn eine reine Anschauung noch vor dem Gegenstande *a priori* möglich ist, so kann doch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objective Gültigkeit, nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloſse Form ist. Also beziehen

ſich alle Begriffe, ſo ſehr ſie auch *a priori* möglich ſeyn mögen, dennoch auf empiriſche Anſchauungen, dergleichen Gott und die Welt nicht ſind.

b. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs iſt der, daſs er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung bezogen wird. Z. B. Wenn ich den Begriff Zeit bloſs auf Dinge im Raum und auf meine Gedanken anwende, und von ihnen denke, daſs ſie zu einer gewiſſen Zeit vorhanden ſind (C. 298).

23. Schmid hat in ſeinem Wörterbuche (am Ende des Artikels Begriff) folgende merkwürdige Stufenleiter der Begriffe, nach ihrer Beziehung auf Gegenſtände, oder Realität, geordnet, geliefert.

a. Ein Begriff bezieht ſich auf einen wirklichen Gegenſtand *a priori*, er iſt empiriſch real, z. B. der Begriff von der Sonne — ein empiriſcher Begriff; oder

b. er bezieht ſich bloſs als Form eines empiriſchen Begriffs auf einen möglichen Gegenſtand der Erfahrung, er iſt real, aber doch rein von Erfahrung, und macht nur empiriſche Verſtanderkenntniſs möglich, z. B. der Begriff der Urſache — ein reiner Verſtandesbegriff; oder

c. er bezieht ſich auf einen Gegenſtand unſers vernünftigen Wollens, und iſt practiſch real, z. B. der Begriff der Freiheit — ein practiſcher Begriff; oder

d. er bezieht ſich auf ein wichtiges Bedürfniſs der ſpeculativen Vernunft, und man könnte ihn daher hypothetiſch real nennen — z. B. der Begriff von Gott, als dem Princip aller Weltweisheit — eine Idee; oder

e. er bezieht ſich auf ein Object, von welchem man weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit erkennen kann, und welches als wirklich zu denken weder ein practiſches noch theoretiſches Bedürfniſs vorhanden iſt, z. B. der Begriff eines Noumenon in poſitiver Bedeutung — ein problematiſcher Begriff; oder

f. er hat weder in der Erfahrung noch in der Vernunft einigen Grund, sondern ist willkührlich erdichtet, z. B. der Begriff des Glücks, oder Schicksals — ein usurpirter Begriff; oder

g. er widerspricht der Natur der sinnlichen Anschauung, und ist synthetisch unmöglich, z. B. der Begriff von einer durch zwei gerade Linien eingeschlossenen Figur — ein leerer Begriff; oder

h. er widerspricht sich selbst innerlich in seinen Merkmalen, oder ist analytisch unmöglich, z. B. ledernes Eisen — ein Scheinbegriff.

Kant Critik der r. Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 33. I. Abschn §. 2. 39. f. II. Th. S. 74. 75. I. Abth. I. Buch. I. Hauptst. I. Abschn. S. 93. III. Abschn. §. 10. S. 102. 104. II. Hauptst. I. Abschn. S. 117. II. Buch. I. Hauptst. S. 180. II. Hauptst. III. Abschn. S. 267. III. Hauptst. S. 298. 311. Anhang. S. 316. II. Abth. I. Buch. II. Abschn. S. 377. 378. 397. II. Buch II Hauptst. IX. Abschn. S. 566. 595. III. Hauptst. IV. Abschn. S. 620. III. Abschn. S. 672. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. S. 755. 1. S. 756. 757.

Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptst. S. 100 ff.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einl. I. S. XI. I. Th. §. 4. S. 10 II. Th. §. 74. S. 330.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. I. Hauptst. Erkl. 2. Anm. 3. S. 8. IV. Hauptst. Allgem. Anmerk. S. 148 *)

Begriffsvermögen.

S. Verstand.

Begüterung.

S. Reichthum.

Beharrlich.

S. Beharrlichkeit.

Beharrlichkeit,

das Daseyn zu aller Zeit (C. 300). Die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit ist das Schema der Substanz, heisst also, die Vorstellung von Etwas, das wirklich vorhanden ist, und zwar so, dass ich es mir vermittelst der Einbildungskraft, als zu jeder Zeit vorhanden vorstelle, stellt mir dasjenige dar, woran alles wechselt, welches aber immer bleibt, obwohl immer durch den Wechsel seiner Accidenzen verändert wird. Ich bin nehmlich durch die Natur meines Verstandes genöthigt, mir vorzustellen, dass bei allen Veränderungen der Dinge, die ich wahrnehme, dennoch diese Dinge etwas sind, das immer vorhanden ist, obwohl sie ihren Zustand beständig ändern, und diese Vorstellung giebt mir eine sinnliche Darstellung der Substanz (C. 183).

2. Dasjenige, was zu aller Zeit vorhanden ist, wechselt nicht mit andern Dingen, sonst wäre es nicht gewesen, als das noch war, worauf es folgte, und wäre nicht mehr, wenn es etwas anderm hätte Platz machen müssen. Dies ist also der Begriff des Beharrlichen. Diese Vorstellung aber entspringt ganz aus der Natur des Verstandes bei der Anschauung des Sinnlichen. Dieser kann nehmlich sich den Wechsel in der Zeit (die Veränderung) nicht anders vorstellen, als so, dass wenn sich etwas verändert, d. i. in der Zeit nicht mehr ist, die auf eine andere folgt, in der es war, nothwendig etwas seyn muss, das in beiden Zeiten dasselbe ist, und woran dieser Wechsel vorgehet; sonst könnte ich mir nicht denken, dass sich Etwas veränderte, es wäre auch kein continuirlicher Uebergang aus einer Veränderung in die andre möglich, und also kein Zusammenhang in der Vorstellung der Zeit, die eben durch die Veränderung des Beharrlichen angeschauet wird. Es würde in jedem Augenblick ein ganz andres Ding, nicht aber ein andrer Zustand der Dinge vorhanden seyn. Die Beharrlichkeit ist eine sinnliche Vorstellung, denn in ihrem Begriff liegt das

Merkmal der Zeit, zu aller Zeit, allein ich finde sie in keiner Wahrnehmung, theils, weil ich nicht meine Wahrnehmungen auf alle Zeiten erstrecken kann, theils, weil ich nur Veränderungen wahrnehme. Sie ist also eine reine sinnliche Vorstellung (Schema), welche die Verknüpfung des zur Erfahrung gegebenen Stoffs durch Verstandesbegriffe möglich macht. Stelle ich mir z. B. die Materie als beharrlich vor, so kann ich mir nun vorstellen, daſs an derselben Accidenzen wechseln, daſs sie etwa als Pflanze, dann wieder als Holz, dann wieder als Kohle, als Rauch, dann wieder als Asche vorhanden seyn kann. Ich kann also die Materie als Substanz denken, oder als das, woran sich die Accidenzen befinden. Das betrifft das Wie, oder die Beschaffenheit der wirklich vorhandenen Dinge. Ohne die rein sinnliche Vorstellung der Beharrlichkeit, d. i. wenn ich von ihr abstrahire, oder sie weglasse bei meinem Denken, bleibt mir zwar noch die Vorstellung der Substanz übrig, aber es gehet mit derselben, wie mit andern Begriffen, die ihren Sitz im Verstande haben, oder aus demselben entspringen, sie stellt dann nicht mehr das Wie, oder die Beschaffenheit eines Dinges, sondern eines Gedankens, eines Begriffs vor. Dann ist Substanz nehmlich bloſs so viel als Subject, und keine metaphysische Vorstellung mehr, sondern eine bloſs logische, nehmlich die von etwas, das immer als Subject, nie aber als Prädicat gedacht werden muſs; so wie es ebenfalls mit dem Verstandesbegriff eines Accidenz ist, s. Accidenz (C. 300).

3. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich (s. An sich), sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden. Ohne die Beharrlichkeit wäre nehmlich gar keine Erfahrung möglich, denn man kann nicht wahrnehmen, daſs etwas auf einander folgt, ohne Etwas, woran es folgt, auch nicht, daſs Etwas mit andern Dingen zugleich ist, wenn nicht etwas beharret, und man zur Wahrnehmung des Zustandes des Beharrlichen immer wieder zurückgehen kann (C. 183), s.

Analogie der Subſtanzialität, Veränderung. Auch darf man nur den Verſuch ſelbſt anſtellen, ob es möglich ſei, aus dem bloſsen Begriffe eines Subjects, was nicht Prädicat eines andern Dinges iſt (welches bloſs der logiſche Begriff iſt, weil hier der Begriff des Beharrlichen fehlt, und aus dem logiſchen Begriff erſt analytiſch abgeleitet werden ſoll), zu beweiſen, daſs ſein Daſeyn durchaus beharrlich iſt, und daſs es folglich (welches der Begriff des Daſeyns zu aller Zeit iſt), weder an ſich ſelbſt, noch durch irgend eine Naturſache entſtehen oder vergehen könne. Der Satz, ein abſolutes Subject, d. i. ein ſolches, was nicht Prädicat eines andern werden kann, entſteht und vergeht nicht (iſt beharrlich), iſt ſynthetiſch, d. h. was von dieſem Subject behauptet wird, das liegt nicht in dem Begriff eines ſolchen Subjects, ſo daſs es aus demſelben, durch bloſse logiſche Analyſe, entwickelt werden könnte, ſondern es muſs eine dritte Vorſtellung geben, durch welche die Verbindung zwiſchen dem Prädicat Beharrlichkeit und dem Subject abſolutes Subject objectiv möglich iſt, ſo daſs nicht zu läugnen iſt, es könne ein ſolches beharrendes Subject (die Subſtanz) exiſtiren. Und dieſe dritte Vorſtellung iſt nun die Möglichkeit der Erfahrung, es kann gar keine Erfahrung d. i. Wahrnehmung wirklicher Veränderungen geben, ohne Etwas, das ſich verändert, folglich bei aller Veränderung immer beharret, ſelbſt nicht anfängt und aufhört, obwohl in ihm alles anfängt und aufhört. Hieraus folgt aber auch, daſs die Vorſtellung einer ſolchen Beharrlichkeit, als unſerm Verſtande und unſrer Sinnlichkeit weſentlich iſt, nicht weiter anwendbar ſeyn kann, als auf ſinnliche Vorſtellungen, auf Erfahrungserkenntniſs. Wir können ſchlechterdings von keiner andern Subſtanz Erkenntniſs bekommen, als von ſolchen, die in der Zeit ſind, und an denen wir Veränderungen anſchauen, daher iſt es unmöglich, Gott und unſre Seele als Subſtanzen zu erkennen, weil ſie nicht Gegenſtände ſind, die uns Veränderungen zur Anſchauung darbieten. Denn von Gott läſst ſich Veränderung nicht denken, und in unſerm innern Sinne (Ge-

müth) ist zwar eine beständige Veränderung der Gedanken, allein nichts, was immer bliebe, und an dem diese Gedanken hafteten; sondern wir beziehen diese Veränderungen auf die Beharrlichkeit der Materie, die unsern Körper ausmacht, und sagen, ich, der ich hier sitze (als körperliches Ding) denke das und das, welches auch zu dem übrigens grundlosen Materialismus verleitet hat. Denken wir uns also Gott und die Seele als Substanzen, so denken wir sie nur als logische Subjecte, denen Prädicate beigelegt werden, die aber nicht zu Prädicaten andrer Begriffe dienen können. Ob nun diese Gedanken ausser dem Denken Realität haben, d. h. ob es auch wirklich so etwas giebt, das folgt hieraus nicht (Pr. 137).

4. Wollte man aber sagen, wenn die Materie nicht das ist, was die Gedanken hat, indem die Materie eine Erscheinung im äussern Sinn ist, Gedanken aber im innern Sinne sind, also Erscheinungen in einem ganz andern Felde; so folgt, dass auch den Gedanken etwas immer Beharrendes untergelegt werden muss, d. h. dass etwas seyn muss, was da denkt, und also nicht, wie der Gedanke, anhebt und aufhört; so ist dieser Schluss ganz richtig. Allein dieser Schluss sagt doch nichts weiter, als, zum Behuf der Möglichheit unsrer Erfahrungen über die Veränderung im innern Sinne müssen wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäss, uns etwas Beharrliches denken, dem die Gedanken als Accidenzen inhäriren. Daraus folgt aber nicht, dass es ausser der Erfahrung, nicht als Erscheinung, sondern als Ding an sich, eine solche Seele gebe, die auch vor diesem Leben immer gewesen sei, und nach dem Tode nicht aufhöre zu seyn, oder die ausser der Zeit beharre, welches sich nicht einmal denken lässt, da beharren so viel heisst, als zu aller Zeit seyn, und daher immer die Zeitvorstellung voraussetzt (Pr. 138) (s. Seele).

5. Ueber den Grundsatz der Beharrlichkeit sehe man die Artikel Analogie der Substanzialität, und Veränderung.

6. Beharrlich, in phoronomifcher Bedeutung, das heifst, als ein Begriff aus der reinen Bewegungslehre, ist das, was eine Zeit hindurch exiſtirt, d. i. dauert. So iſt mein Schreibtiſch an dem Ort, wo er ſtehet, beharrlich, oder er ſtehet ſchon eine Zeit lang und ſoll noch eine Zeit lang an dieſem Orte ſtehen; ſeine Gegenwart an dieſem Orte hat ſchon eine Zeit lang gedauert und wird fortdauern. Dies giebt den Begriff der Ruhe, welche nichts anders iſt, als die beharrliche (d. i. dauernde) Gegenwart (*praeſentia perdurabilis*) an demſelben Orte. Mein Schreibtiſch ſteht in Ruhe an ſeinem Orte, d. i. er iſt gewöhnlich ſtets daſelbſt, wird nicht von dieſem Orte weggerückt, er iſt beharrlich an ſeinem Orte (N. 10). ſ. Ruhe.

7. In einem beharrlichen Zuſtande ſeyn und in einem Zuſtande beharren, ſind zwei verſchiedene Begriffe. Das erſte heiſst: in einem Zuſtande ſeyn, welcher eine Zeit hindurch exiſtirt oder dauert, z. B. die Gegenwart an demſelben Ort kann dauernd ſeyn, oder nicht; im erſtern Fall iſt ſie beharrlich, und der Körper, der an einem Ort in Ruhe iſt, iſt in einem beharrlichen Zuſtande. Nun kann aber der Körper nur durch dieſen Zuſtand durchgehen, ohne eine Zeitlang darin zu beharren oder darin fortzudauern, z. B. wenn ein Stein in die Höhe geworfen wird, ſo kömmt er einmal an einen Punct, wo die Bewegung aufwärts gänzlich aufhört, aber in demſelben Augenblick fängt auch die Bewegung niederwärts an. Der Stein gehet alſo zwar durch einen beharrlichen Zuſtand durch, beharret aber nicht in demſelben. Er bleibt zu aller Zeit in Bewegung, nur daſs ſeine Bewegung kurz vorher, ehe er fiel, unendlich langſam wurde, ſo daſs man die Geſchwindigkeit derſelben durch keine Gröſse angeben kann. Er ging zwar durch den Zuſtand der Ruhe oder beharrlichen Gegenwart an einem Ort durch, beharrte aber nicht darin, blieb in jedem Zeittheil, obwohl nicht in jedem Zeitpunct, in Bewegung. Denn er war in keinem Puncte des Raums eine Zeitlang (N. 13) ſ. Ruhe.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. III. Hauptſt. S. 300.

Deſſ. Prolegom. §. 47. 48. S. 137. 138.

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Naturlehre. Erklär. 3 und Anmerk. S. 10 und 13.

Behaupten.

Ein Urtheil ausſprechen, das für Jedermann nothwendig gültig iſt (C. 849).

Ich kann nichts behaupten, als was Ueberzeugung wirkt. Ueberzeugung iſt nehmlich das Fürwahrhalten aus Gründen, die Jedermann für beweiſend anerkennen muſs, wenn er nur Vernunft hat. Wenn ich nun etwas behaupte, ſo ſoll es Jedermann, gegen den ich es behaupte, für wahr halten, folglich müſſen meine Gründe ſo beſchaffen ſeyn, daſs jeder Vernünftige ihre beweiſende Kraft anerkennen muſs. Ueberredung kann ich für mich behalten. Ueberredung iſt das Fürwahrhalten aus Gründen, die aus der beſondern Beſchaffenheit des fürwahrhaltenden Subjects entſpringen. So lange nun dieſe Gründe bei mir ſtatt finden, kann ich von der Wahrheit der Sache, für welche mir die Gründe beweiſend ſind, durch dieſe Gründe überredet ſeyn. Eine ſolche Ueberredung kann und ſoll ich aber auſser mir nicht geltend machen wollen. Ich kann es nicht wollen, daſs andre Menſchen das, wovon ich überredet bin, für wahr halten ſollen, weil die Gründe nicht für Jedermann beweiſend ſind, und andre auch nur davon überreden könnten, wenn eben die ſubjective Beſchaffenheit bei ihnen ſtatt fände. Ein eiteler junger Menſch überredet ſich zuweilen, daſs alle Frauenzimmer ſich in ihn verlieben, weil ſeine Eitelkeit (eine ſubjective Beſchaffenheit deſſelben) verurſacht, daſs er das gefällige Betragen der Frauenzimmer gegen ihn aus dem Verliebtſeyn in ſeine Perſon erklärt. Er kann bei dieſer Ueberredung bleiben, ſo lange ſeine Eitelkeit fortdauert, und er ſich dabei wohl befindet. Allein er kann nicht wollen, daſs andre Mannsperſonen daſſelbe glauben ſollen.

Denn ſein objectiver Grund (der es andern beweiſen könnte), das gefällige Betragen der Frauenzimmer, läſst ſich auch aus andern Gründen (der Höflichkeit, Artigkeit, Wohlgezogenheit, gutem Character u. ſ. w. der Frauenzimmer, mit denen er umgeht,) ableiten. Die ſubjective Beſchaffenheit des Subjects, welches der eigentliche (aber ſubjective) Grund jener Behauptung iſt, kann in andern Subjecten nicht dieſe Ueberredung hervorbringen. Denn jedes Subject kann das wohl, aus Eitelkeit, von ſich ſelbſt, aber nicht von einem Andern glauben, daſs ſich alle Frauenzimmer in ihn verlieben. Er ſoll aber auch nicht wollen, daſs Andre das für wahr halten ſollen, wovon er überredet iſt, wenn er nicht einen überzeugenden Grund dafür angeben kann, denn er würde ſonſt etwas unmögliches fordern (M. I. 985. C. 849).

Kant Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 849.

Beherrſchung

der Glieder der Kirche, *imperium in fideles.* Die Anmaſsung, den Gliedern der Kirche vorzuſchreiben, was ſie glauben ſollen (R. 251).

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. II. Abſchn. S. 251.

Bejahung,

transſcendentale, Realität, Sachheit. Ein Etwas, das an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn ausdrückt. Wenn wir alle möglichen Prädicate, nicht bloſs logiſch, ſondern transſcendental, d. i. nach ihrem Inhalt *a priori* erwägen, z. B. lebendig, finſter u. d. g., ſo finden wir, daſs ſie entweder ein Seyn oder ein Nichtſeyn vorſtellen. Lebendig ſtellt ein Etwas vor, das durch Vorſtellungen in Bewegung geſetzt wird, damit iſt aber der Begriff des Seyns verbunden, ſo wie mit dem Prädicat finſter der Begriff des Nichtſeyns des Lichts. Sage ich von einem Menſchen, er iſt leben-

dig, und ich ſehe bloſs darauf, daſs ich dem Begriff Menſch das Prädicat lebendig beilege, und nicht davon verneine, nicht ſage, er iſt nicht lebendig, ſo iſt das die logiſche Bejahung. Sehe ich aber darauf, daſs ich in dem Menſchen wirklich das Leben als Etwas in ihm vorhandenes ſetze, ſo heiſst das Leben, weil es ein Seyn von Vorſtellungen in dem Menſchen, als Urſache ſeiner Bewegungen, vorſtellt, eine Realität, oder Sachheit in dem Menſchen, oder eine transſcendentale Bejahung. Durch dieſe transſcendentalen Bejahungen ſind die Gegenſtände nicht bloſs leere Gedanken, ſondern wirklich Etwas, oder Dinge (C. 602).

2. Die transſcendentale Bejahung iſt eigentlich ein reiner Verſtandesbegriff, durch welchen die Empfindung gedacht wird; daher kann er nicht angewendet werden, als allein durch die Vorſtellung des Vorhandenſeyns in der Zeit, welche Vorſtellung ſein Schema oder die reine ſinnliche Vorſtellung iſt, die es möglich macht, von einem Gegenſtande etwas zu bejahen, nehmlich dasjenige, was in der Zeit vorhanden iſt, ſ. übrigens das Ausführlichere hiervon in dem Artikel Realität.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II Abth. II. Buch. III Hauptſt. II. Abſchn. S. 602.

Beiſpiel,

παραδειγμα, ὑποδειγμα, *exemplum*, *exemple.* Beiſpiel iſt diejenige Anſchauung, welche die Realität eines empiriſchen Begriffs darthut, oder woran man erkennen kann, daſs der empiriſche Begriff kein Hirngeſpinſt, oder leerer Gedanke iſt. Es gehört nicht hierher, die logiſchen Begriffe vom Beiſpiel, und die Regeln darüber auseinander zu ſetzen, und eine Theorie des Beiſpiels aufzuſtellen und ſie mit neuen Beiſpielen zu belegen. Uns iſt genug, daſs wir einſehen, wie zu jedem empiriſchen Begriff eine Anſchauung gehört, welche eben durch den empiriſchen Begriff gedacht wird; denn dieſer heiſst darum empiriſch (Erfahrungsbegriff), weil

fein Gegenftand kann wahrgenommen, d. i. mit Bewufstfeyn angefchauet werden. Der Naturforfcher, im Gegenfatz gegen den Metaphyfiker, mufs alle feine Behauptungen mit Beifpielen belegen, die er Beobachtungen und Verfuche (*obfervationes et experimenta*) nennt. Dadurch bekommen feine Behauptungen Realität oder diejenige Befchaffenheit, dafs Ihnen Jedermann beipflichten, und fie für wahr halten mufs (U. 254).

2. Dafs die Achtung für eine Perfon von Talenten daher rühre, dafs fie uns das Beifpiel eines Gefezzes aufftellt, wird gezeigt im Artikel Achtung, 7.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 59. S. 254.

Beiwohnung,

copula carnalis. Derjenige Act zweier Perfonen beiderlei Gefchlechts, wodurch die Zeugung möglich wird, d. i. wodurch, nach den Gefetzen der Natur, Menfchen entftehen können, obwohl nicht jedesmal wirklich entftehen. Ihr wird die Enthaltung von der fleifchlichen Gemeinfchaft aus Vorfatz, oder aus Unvermögen entgegen gefetzt. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; hingegen ein Vertrag zweier Perfonen beiderlei Gefchlechts, mit dem einftimmigen Vorfatze, fich aller ehelichen Beiwohnung zu enthalten, oder mit dem Bewufstfeyn des Unvermögens dazu, ftiftet keine Ehe (K. 110).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptft. 3. Abfchn. §. 27. S. 110.

Bekannt

werden, d. i. allgemein mitgetheilt werden, fo dafs es Jedermann durch feinen theoretifchen Verftand verftehen und erkennen kann, wenigftens doch dann, wenn fein Verftand im Nachdenken geübt worden ift (R. 208).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. III. St. Allgem. Anm. 1. Aufl. S. 196. 2. Aufl. S. 208.

Beläſtigung.

S. Laſt.

Belehrung,

Cultur. Es kann zur Erkenntniſs ſowohl ein negativer, als auch ein poſitiver Beitrag geleiſtet werden. Man kann nehmlich etwas dazu beitragen, den Irrthum aus einer Erkenntniſs wegzuſchaffen, und ſie von allem Falſchen zu reinigen; man lernt dadurch nicht mehr, aber erkennet richtiger, dies iſt der negative Beitrag. Den Zwang, den man nun derreinen Vernunft (welche ganz allein *a priori* erkennt) anthut, damit ſie von Irrthum rein werde und bleibe, nennt Kant die Diſciplin derſelben. Man kann aber auch etwas dazu beitragen, wirkliche Erkenntniſs zu verſchaffen, wodurch man wirklich mehr lernt und erkennt, und das iſt der poſitive Beitrag. Die Bearbeitung der reinen Vernunft nun, um ihr eine Fertigkeit zu verſchaffen, das zu erkennen, was aus ihr ſelbſt entſpringt, will Kant, ſoll nicht Diſciplin ſondern Belehrung, Cultur derſelben genannt werden (C. 738 *).

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. I. Hauptſt. S. 738. *).

Beleuchtung,

critiſche, einer Wiſſenſchaft. Die Unterſuchung und Rechtfertigung, warum ſie gerade dieſe und keine andere Form haben müſſe, wenn man ſie mit einem andern Syſtem vergleicht, das ein ähnliches Erkenntniſsvermögen zum Grunde hat. Kant hat zuerſt auf dieſe Unterſuchung und Rechtfertigung aufmerkſam gemacht, von ihm rührt die Benennung her, und er hat in der Critik der practiſchen Vernunft (S. 159 — 191) ein Beiſpiel davon gegeben, welches den Begriff ſehr deutlich macht. Kant unterſucht und rechtfertigt nehmlich daſelbſt die Form der Analytik der reinen practiſchen Vernunft, indem er ſie mit der Analytik der reinen ſpeculativen Vernunft vergleicht, welche beide Wiſſenſchaften eine und

dieselbe reine Vernunft zum Grunde haben, nur dass diese in der ersten als allein den Willen bestimmend, in der andern als aus sich selbst erkennend betrachtet wird (M. II. 292. P. 159).

Kant. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. Crit. Bel. S. 159.

Belieben,

δυναμις, *potentia activa*, *facultas*, *lubitus*, *faculté*, ist der in einem Begriff des Begehrungsvermögens liegende Bestimmungsgrund zu einer Handlung. Es ist wohl zu unterscheiden von der moralischen Erlaubniss, welche darin bestehet, dass die Handlung weder geboten noch verboten ist, und von dem Recht, welches Grotius (*de iure belli ac pacis l.* I. 4) unrichtig auch *facultas* nennt. Wenn eine Handlung moralisch erlaubt ist, dann kömmt es erst noch auf mein Belieben an, ob und wenn ich sie thun oder lassen will. Es ist also noch ein Unterschied zwischen dem Vermögen nach Belieben zu thun und zu lassen, und dem blossen Begehrungsvermögen. Das letztere hat das Thier, welches nicht nach Belieben handeln, sondern nach seinen Vorstellungen wirken muss. Das erstere aber setzt nicht bloss (sinnliche) Vorstellungen, sondern Begriffe vom Objecte voraus, und das Vermögen verständig zu wählen, welches noch von dem vernünftigen Wählen nach dem Moralgesetz, wozu ein Wille gehört (K. V), zu unterscheiden ist, s. Wille.

2. Eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*, *des choses, qui dependent de la simple faculté de les faire*) ist eine solche, die wir thun und lassen können, so oft und wann es uns gefällt; oder die doch, wenn sie nur einmal geschehen kann, von uns abhängt, ob wir sie nehmlich thun wollen. Die Naturrechtslehrer, selbst Kant nicht ausgenommen (K. 89), bringen in diesen Begriff den der rechtlichen Erlaubniss mit hinein. So sagt Kant, zwei benachbarte Völker oder Familien, im Naturstande, können einander widerstehen, eine gewisse Art des Ge-

brauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder diese den Pflanzern u. d. g.; denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens (*res merae facultatis*). Das heisst offenbar, da hier vom rechtlichen Können die Rede ist, es ist darin nichts, was dem Recht widerspräche, folglich können sie das halten, wie sie wollen. Allein eigentlich bestehet das Belieben bloss darin, dass sie das halten können, wie sie wollen, weil sie nicht durch Naturtriebe, also physisch genöthigt werden, wie die unvernünftigen Thiere. Alles, was der Mensch begehrt, ist eine Sache seines Beliebens, obwohl nicht des Beliebens allein oder des blossen Beliebens. Wird aber bei dem Belieben Rücksicht genommen auf die rechtliche Erlaubniss, so giebt es den Begriff der Befugniss, und Kant hätte sagen sollen, sie hätten allerdings die Befugniss dazu; welches auch ganz richtig ist.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einl. I. P. V. I. Th. II. Hauptst. I. Abschn. §. 15. S. 89.

Beliehener,

Empfänger des Geliehenen, *commodatarius*, *emprunteur*. Eigentlich ist unter einem Beliehenen ein jeder, dem etwas geliehen wird, zu verstehen, es mag nun so geschehen, dass er die Sache nur der Species nach wieder geben muss (s. Anleihe), oder so, dass er die Sache selbst wieder geben muss, die ihm vom Eigenthümer (dem Verleiher) umsonst geliehen worden. Kant nimmt das Wort (K. 145) im letztern Sinne, für den die Römer das eigene Wort *commodatarius* hatten (K. 143).

2. Derjenige Beliehene, welchen die Römer *commodatarius* nannten, ist also ein solcher, dem durch denjenigen wohlthätigen Vertrag, den man das Verleihen nennt, von einem Eigenthümer der Gebrauch einer ihm gehörigen Sache unvergolten bewilligt wird. Wer z. B. ein Buch von Jemand entlehnt, ist der

Beliehene in dem angegebenen Sinne. Kant braucht das Wort, wenn er die Frage entſcheiden will, über den Widerſpruch zwiſchen der Privatvernunft und des Gerichtshofes, wer den Schaden einer durch Zufall verunglückten geliehenen Sache tragen ſoll. Die Frage iſt nehmlich, ob der Beliehene auch alle Gefahr des möglichen Verluſtes der Sache, wenn er dieſe Gefahr nicht hat abwenden können, über ſich nehme?

3. Geſetzt, es habe mir Jemand etwas geliehen, das, ohne meine Schuld, bei mir zu Schaden gekommen wäre, ſo iſt es eine Rechtsregel, *caſum ſentit dominus*, d. i. der Schaden fällt auf den Verleiher. Allein nach dem Urtheil im Naturzuſtande, d. i. nicht vor dem Gerichtshofe, ſondern nach der innern Beſchaffenheit der Sache heiſst es, *caſum ſentit commodatarius*, d. i. der Schade fällt auf den Beliehenen. Wenn mir auf dem Wege nach Hauſe ein mir zu dieſem Wege, wider den Regen, geliehener Mantel, durch irgend einen Zufall, ohne meine Schuld, z. B. etwa dadurch, daſs, ich weiſs nicht wer, mich aus dem Fenſter unvorſichtiger Weiſe mit abfärbenden Materien begieſst, auf immer verdorben, oder mir gar, als ich auf dieſem Wege in ein Haus gerufen wurde, wo ich den Mantel ablegte, geſtohlen wurde, wer ſoll da den Schaden tragen? Das römiſche Recht ſagt: der Eigenthümer und nicht der Beliehene *). Pufendorf (*Ius naturae et gent. lib. V. c. IV. §. VI.*) meint, man müſſe unterſcheiden, ob es glaublich ſei, daſs die Sache (der Mantel) auch in den Händen des Eigenthümers würde zu Schaden gekommen ſeyn, wenn

*) *Quod vero ſenectute contigit, vel morbo, vel vi latronum ereptum eſt, aut quid ſimile accidit, dicendum eſt, nihil eorum imputandum eſſe ei, qui commodatum accepit; niſi aliqua culpa interveniat. Proinde et ſi incendio, vel ruina aliquid contigit, vel aliquod damnum fatale non tenebitur: niſi forte, cum poſſit res commodatas ſalvas facere ſuas praetulit.* Digeſt lib. XIII. Tit. VI. Commodati vel contra, Lege V. §. 4.

ſie auch nicht wäre verliehen worden; oder ob ſie, in dieſem Falle, hätte können erhalten werden. Titius (*Obſ. in Puſendorf. CCCLXV*) ſagt, dieſer Grund beweiſe nichts; weil der Darleiher ſehr gut habe wiſſen können, daſs ſich ſolche Zufälle ereignen könnten, und folglich ſtillſchweigend eingewilligt habe, daſs die Sache auf ſeine (des Eigenthümers) Gefahr von dem Beliehenen gebraucht werde. Ueberdem könne man ſogar ſagen, daſs dem Beliehenen zu viel zugemuthet werde, wenn er den Dienſt, den man ihm leiſtet, ſo theuer erkaufen ſolle, daſs er verbunden ſeyn ſolle, die geliehene Sache zu bezahlen, wenn ſie ohne ſeine Schuld zu Schaden käme. Barbeyrac (*Le droit de la nature et des gens par Puſendorf, trad. par Barbeyrac. Lib. V. ch. IV. §. VI. not.* 2.) meint, dieſes Leihen ſetze einen ſtillſchweigenden Vertrag voraus, durch welchen ſich der Beliehene verbindlich mache, den Eigenthümer zu entſchädigen, wenn die geliehene Sache durch Zufall zu Schaden kommen ſollte; weil ſonſt wenig Menſchen was leihen würden, zumal wenn ſie einen ſolchen Verluſt nicht gut ſollten tragen können. Barbeyrac unterſtützt dieſe ſeine Meinung durch folgende Gründe: „Es ſtehet ohne Zweifel Jedem frei, eine Sache, die ihm gehört, zu leihen oder nicht zu leihen, und ſie unter ſolchen Bedingungen, als ihm gefällt, zu leihen. Man kann auch nicht ſagen, daſs, wenn er ſich ausbedinge, der Beliehene müſſe ſie ihm bezahlen, im Fall ſie durch ein Unglück zu Schaden kommen ſollte, darin etwas Ungerechtes liege. Es iſt ferner gewiſs, daſs es viel Leute geben wird, welche keine Schwierigkeit machen werden, unter dieſer Bedingung etwas zu entlehnen; es wird ſogar welche geben, die es nicht anders wollen, und welche unbeſcheiden zu ſeyn glauben werden, einen ſo läſtigen Dienſt von demjenigen zu fordern, von dem ſie entlehnen; ſo daſs ſie ſogar glauben werden, es ſei gegen ihre Ehre, daſs ſie hierin die Wohlthat des Geſetzes (*beneficium legis*) benutzen ſollten, welches ſie von allem Schadenerſatze dispenſirt, wenn die geliehene Sache ohne ihre Schuld in ihren Händen auf immer verdorben iſt. Wenn nun

dem fo ift, und man hier, vorausgefetzt, dafs man fich nicht darüber erklärt hat, und es kein bürgerliches Gefetz giebt, welches den Fall beftimmt, nothwendig einen ftillfchweigenden Vertrag über den möglichen Verluft durch einen nicht vorhergefehenen und unvermeidlichen Vorfall annehmen mufs; fo ift die Frage, zu wiffen, welche Präfumtion die ftärkfte fei, entweder diejenige, welche den Eigenthümer verurtheilt, feine Sache dadurch zu verlieren, dafs er eine Reihe Dienfte leiftet, oder die, welche den Verluft auf den Beliehenen fallen läfst, der, obwohl unfchuldig, doch die wirkliche Veranlaffung dazu ift, weil man ihm den unvergoltenen Gebrauch der Sache bewilligt hatte. Man kann fich hier blofs nach Muthmafsungen richten, die fich auf den Gemüthszuftand gründen, worin fich die Menfchen gemeiniglich befinden. Und hier mufs man vornehmlich auf den Gemüthszuftand des Darleihers Rückficht nehmen; der Beliehene, zu deffen Vortheil der ganze Vertrag ift, konnte kein Recht haben, als nur in fo ferne der Andere, der unumfchränkter Herr der Bedingungen war, ihm ein Recht zugeftehen wollte. Nun nehme ich als eine Thatfache an, dafs unter hundert oder taufend Perfonen, welche leihen, kaum eine Einzige feyn werde, welche wird leihen wollen, wenn fie nicht darauf rechnen könnte, dafs derjenige, dem fie leihet, ihr den Verluft erfetzen werde, den fie leiden würde, wenn die Sache, es fei wie es wolle, zu Schaden kommen follte. Wenn man die Welt nur einigermafsen kennt, fo wird man dies nicht leugnen können. Und je wichtiger die geliehene Sache ift, je ftärker ift die Präfumtion. Aber es giebt noch andre Gründe, welche von dem Beliehenen hergenommen find. Denn, obwohl die geliehene Sache zu Schaden kommen kann, fo kann fie doch auch einem folchen Unfall entgehen. Der Beliehene fieht nun das erftere für fehr ungewifs an, und glaubt daher nicht viel zu wagen, wenn er fich verpflichtet, in diefem Falle den Eigenthümer zu entfchädigen. Ueberdem, der unvergoltene Gebrauch, den er von eines andern Gut macht, erfpart ihm entweder den Aufwand, den er machen müfste, wenn er eine folche Sache zu kaufen genöthigt wäre; oder ift ihm doch darum

ſehr vortheilhaft, weil er ſich in dem Augenblick nicht die Bequemlichkeit auf andere Art verſchaffen kann; oder iſt ihm doch ſo nützlich, daſs das ihn hinlänglich für die ungewiſſe Gefahr nicht vorhergeſehener Unfälle entſchädigt. Und über dies alles muſs es dem Verleiher viel unangenehmer ſeyn, ſein Eigenthum darum zu verlieren, weil er gefällig geweſen iſt, als dem Beliehenen, den Werth zu erſetzen, im Fall ein Unfall die Sache trifft, während daſs er ſie gebrauchte. Man kann hier die Maxime der römiſchen Rechtsgelehrten in einem andern Fall anwenden: *et ſit iniquum, damnoſum eſſe cuique officium ſuum* (*Digest. lib. XXIX. Tit. III. Teſtament. quemadmodum aperiantur Leg. VII*) es ſei unrecht, daſs Jemanden ſein Dienſt ſchädlich ſeyn ſolle.

4. Kant beantwortet alle dieſe Gründe damit, daſs er (K. 145) ſagt: „ein öffentlicher Richter kann ſich nicht auf Präſumtionen, von dem, was der eine oder der andere Theil gedacht haben mag, einlaſſen; ſondern der, welcher ſich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen beſonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, muſs dieſen ſelbſt tragen.“ Der Richter hat hier nehmlich keinen andern Entſcheidungsgrund, als

a. daſs, wenn einer Sache, durch etwas, das nicht erſetzen kann, ein Schade zugefügt wird, kein Anderer als der Eigenthümer darunter leide.

b. Daſs aber hier noch eine gelegentliche Urſache (*cauſa occaſionalis*) ſei, welche er ſetzen könne, ſei zwar wahr, aber es müſſe durch einen beſondern Vertrag ausgemacht worden ſeyn, daſs die gelegentliche Urſache büſsen ſolle, was die wirkende Urſache, die nicht erſetzen könne, verſchuldet habe.

Folglich ſpricht das ſtrenge Recht den Beliehenen von dem Schadenerſatze los, und dieſer iſt nicht verbunden zu erſetzen. Schon Moſes entſcheidet in ſeinem bürgerlichen Recht eben ſo, daſs nehmlich der Eigenthümer den Schaden tragen müſſe, und rechtlich nichts fordern könne (2 Moſ. 22, 10 — 15).

5. Eine andere Frage ist die, ob es Pflicht für den Beliehenen sei, den Schaden zu ersetzen? Diese Frage muss allerdings mit Ja beantwortet werden. Das ist es eben, was die Privatvernunft meint durch die Maxime: *casum sentit commodatarius.* Denn die Behauptung, sagt Kant K. 144. muss jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als den Mantel (3) so verdorben, wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sei es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. „Wir sehen," sagt Cicero (*de offic. lib. III*, 17), „die Moral verfährt anders, und geht weiter als die Gesetze Durch Gesetze können nur diejenigen Kunstgriffe verhütet werden, welche handgreiflich und dem äussern Zwange unterworfen sind; die Moral verbietet alle, die von dem Verstande entdeckt, und vom Gewissen bestraft werden können." Ist diese Pflicht zu ersetzen nun aber eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht, d. h. eine Pflicht der Gerechtigkeit oder der Güte? Güte kann es nicht seyn, denn der Verleiher bittet nicht um den Schadenersatz als um eine Wohlthat, sondern fordert ihn gewissermassen als ein Recht. Da indessen der Richter nicht für den Verleiher entscheiden kann, so ist es doch auch keine Pflicht der Gerechtigkeit. Folglich ist es eine Pflicht, welche den Uebergang macht zwischen der unvollkommenen und vollkommenen Pflicht, es ist zum Theil Güte, zu ersetzen, weil der Beliehene nicht dazu rechtlich genöthigt werden kann, und es ist zum Theil Gerechtigkeit, weil doch die Forderung des Verleihers nicht ohne alle Gültigkeit ist. Die Pflicht aber, eine solche Rechtsforderung zu befriedigen, zu deren Befriedigung der Richter nicht nöthigen kann, ist eine Pflicht der Billigkeit.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptst. §. 38. S. 142 — 143.

Belohnung,

ἆθλον, *praemium*, *remuneratio*, *récompenſe*. So heiſst der rechtliche Effect einer verdienſtlichen That, welcher durchs Geſetz verheiſsen iſt, ſo daſs derſelbe die Bewegurſache zur That war (K. XXIX). Iſt die That Schuldigkeit, und auch der letztern vollkommen angemeſſen, ſo hat ſie gar keinen rechtlichen Effect, d. i. es erfolgt weder Belohnung noch Strafe darauf (K. XXX).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. IV. S. XXIX. XXX.

Bemächtigung,

S. Beſitznehmung.

Beredtſamkeit.

Redekunſt, ῥητορικη, *rhetorice*, *ars oratoria*, *eloquentia oratoria*, *rhétorique*, *art oratoire*. Bei den Geſchäften unſers Verſtandes, denken und erkennen (ſ. Verſtand), können wir uns ſo verhalten, als triebe bloſs unſre Einbildungskraft damit ihr freies Spiel, gleichſam ohne an feſte Begriffe gebunden zu ſeyn. Man kündigt ein Geſchäft an, und führt es doch ſo aus, als wäre es ein bloſses Spiel mit Ideen (Begriffen, die kein wirkliches Object in der Erfahrung haben); welche Kunſt die Beredtſamkeit genannt wird. Die Kunſt beſtehet darin, daſs die Verbindung und Harmonie zwiſchen dem Verſtande, der ſein Geſchäft treibt, und der Einbildungskraft, welche bloſs mit Begriffen zu ſpielen ſcheint, ſo ausſieht, als wäre dieſe Verbindung und Harmonie ganz unabſichtlich, als füge ſich das von ſelbſt ſo. Derjenige, welcher dieſe Kunſt verſteht und ausübt, heiſst ein Redner, ſ. Redner (U. 205).

2. Die Beredtſamkeit iſt die eine der beiden redenden Künſte, die andere iſt die Dichtkunſt. Man kann die Beredtſamkeit mit einer maleriſchen Darſtellung verbinden; dieſes geſchiehet im Schauſpiele,

in welchem der Redner ſelbſt (das Object der Redekunſt) der Gegenſtand iſt, welcher maleriſch dargeſtellt wird (U. 213). Die Beredtſamkeit (nicht die Wohlredenheit, *eloquentia, l'eloquence*, als Kunſt, ſich leicht, richtig und paſſend auszudrücken) iſt die Kunſt zu überreden, *vis perſuadendi*, πειθους δημιουργος, *Quinctil. Inst. Orat. lib. II. cap. XVI.*) und ſollte daher aus den Gerichtsſchranken und von den Kanzeln verbannet ſeyn, denn ſie iſt eine Dialectik, die durch den ſchönen Schein hintergehet, und Worte und Bilder für Wahrheit giebt. Manche unter den Alten haben daher, ſchon lange vor Quinctilians Zeiten, dieſe Beredtſamkeit κακοτεχνιαν, *pravitatem artis*, eine böſe Kunſt genannt, und Athenäus erklärte ſie für die Kunſt zu täuſchen (*artem fallendi*). Locke iſt derſelben Meinung als Kant und Athenäus (*Eſſ. phil. conc. l' Entend. hum. livr. VIII. ch. X.* §. 34) und erklärt ebenfalls die Beredtſamkeit für eine Kunſt die Menſchen zu täuſchen (U. 216).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 51. S. 205. §. 52. S. 211. §. 53. S. 216.

Berkley.

George Berkeley oder Berkley, Doctor der Theologie, und Biſchof zu Cloyne in Irland, war den 12ten März 1684 zu Kilcrin in der Graffſchaft Kilkenny in Irland gebohren, und ſtudirte zu Dublin, wo er ſich ſehr bald durch ſeine Kenntniſſe in der Mathematik und Philoſophie hervorthat. Im Jahr 1713 begab er ſich nach London, wo er ſich Steelens, Swifts und Popens Achtung erwarb. Er ging noch in eben demſelben Jahre als Secretair und Capellan des Engliſchen Geſandten, Grafen von Peterborongh, nach Sicilien, kam aber nicht weiter als bis nach Livorno, wo ihn der Geſandte zurückließ. Er kam mit dem Lord 1714 wieder nach England, weil aber bald darauf das Miniſterium der Königin Anna fiel, ſo verlor er die Hoffnung der Beförderung durch den Lord Peterborongh, und begleitete daher den Sohn des Biſchoffs Aſhe von Clogher in Irland auf ſeinen Reiſen.

2. Berkley besuchte auf dieser Reise den schwindsüchtigen Malebranche zu Paris, dem ein philosophischer Dispüt mit Berkley wenige Tage nachher den Tod zuzog. Mit dem jungen Ashe blieb Berkley vier Jahre auf Reisen, und besichtigte besonders den untern Theil Italiens und Siciliens sehr genau, und studirte dabei die Baukunst. Der Herzog von Grafton nahm ihn 1721 als seinen Hofprediger mit nach Irland. Er wurde 1724 Dechant zu Derry, welche Stelle ihm jährlich 1100 Pfund eintrug, und that den Vorschlag, die Wilden in Amerika zu bekehren, wozu er die Einkünfte seiner Pfründe bis auf 100 Pfund anwenden wollte. Der Vorschlag fand bei Hofe sowohl, als auch im Parlamente Beifall, und man versprach, 10000 Pfund für ein Collegium auszusetzen, das zu diesem Zweck auf den Bermudas errichtet werden sollte. Er reisete auch 1728 mit einigen jungen Irländern und einem beträchtlichen Vermögen wirklich nach Rhode-Island ab, um daselbst die ihm versprochene Summe in Empfang zu nehmen. Allein der Minister wandte dieselbe zu einem andern Behuf an, daher Berkley sein Vorhaben, sich ganz diesem Geschäft zu widmen, und die Amerikaner zu civilisiren, aufgab, und nach London zurückkehrte. Bald darauf, nehmlich 1733, ward er Bischof zu Cloyne, und starb 1753 den 14ten Jan. zu Oxford.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellte, sind:

Principles of human Knowledge. Dublin 1710. 8. worin er das Daseyn der Materie läugnete.

Three dialogues between Hylas and Philonous. London 1713. 8., worin er sein idealistisches System vertheidigte. Französisch Amsterdam 1750, 12. Deutsch aus der französischen Uebersetzung, weil der Uebersetzer das Englische Original nicht bekommen konnte, unter dem Titel: Sammlung der vornehmsten Schriftsteller, die die Würklichkeit ihres eigenen Körpers und der ganzen Körperwelt läugnen. Enthaltend des Berkeleys Gespräche zwischen Hylas und Philonous u. s. w., übersetzt — von Joh. Christ. Eschenbach, Prof. d. Philos. zu Ro-

ſtock. Roſtock, 1756. 8, welche ich hier benuzzen, will.

4. Von dieſem Berkley ſagt nun Kant (C. 274) „er habe den dogmatiſchen Idealismus behauptet, nehmlich den Raum, mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an ſich unmöglich ſey, und darum auch die Dinge im Raum für bloſse Einbildungen erklärt.“ Folgendes iſt ein Auszug der erſten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Die Behauptung des Berkley iſt:

I.

daſs dergleichen Dinge, die die Philoſophen Körper nennen, nicht wirklich da ſind.

Seine Gründe ſind:

a. Sinnliche Dinge ſind ſolche, die wir unmittelbar empfinden (oder wie Kant es benennt, empiriſch anſchauen), z. B. wenn ich ein Buch leſe, ſo empfinde ich die Buchſtaben und daraus zuſammengeſetzten Wörter unmittelbar, den mit dieſen Wörtern verknüpften Begriff aber, z. E. von Gott, empfinde ich mittelbar, oder er wird vermittelſt der Buchſtaben in mir erweckt, und ſolche Begriffe ſind folglich nicht ſinnlich.

b. Nun empfinden wir nichts unmittelbar, als durchs Geſicht das Licht, die Farben und Figuren, durchs Gehör den Schall, durch die Geſchmackswerkzeuge den Geſchmack, durch den Geruch die Ausdünſtungen, durchs Gefühl die fühlbaren Eigenſchaften. Dies ſind aber lauter ſinnliche Eigenſchaften, und wenn man die Dinge derſelben beraubte, ſo würde nichts ſinnliches mehr an ihnen übrig bleiben. Die ſinnlichen Dinge ſind alſo nichts anders als ein Inbegriff ſinnlicher Eigenſchaften.

c. Nun iſt die Wirklichkeit etwas, das den Dingen an und für ſich zukömmt, und von der Eigenſchaft, daſs ſie empfunden werden, gänzlich unterſchieden, ſo daſs ihnen die Wirklichkeit zukäme, wenn gleich kein denkendes Weſen ſie (vermittelſt der Empfindung) ſich

vorſtellte. Die ſinnlichen Eigenſchaften aber ſind bloſs Empfindungen in dem empfindenden Subject, z. B.

α die Wärme und Kälte haben keine wahre Wirklichkeit, denn

A. Wärme und Kälte ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können.

B. Wärme und Kälte haben ihre Grade, die von der Beſchaffenheit des Fühlenden abhängen, daher der eine das warm findet, was der andere kalt findet.

C. Es giebt Gefühle, die denen der Wärme und Kälte gleich ſind, ohne Wärme und Kälte zu ſeyn, z. B. eine ſtechende Nadel verurſacht eben das Gefühl als eine brennende Kohle. Hieraus würde folgen, daſs wenn die Wärme oder das Stechen der Nadel in der Sache und nicht in dem Fühlenden wäre, zwei verſchiedene Dinge einerlei Eigenſchaften hätten, die Nadel müſste brennen, und die Kohle ſtechen.

β Der Geſchmack iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. Süſsigkeit und Bitterkeit ſind Gefühle des Schmerzes oder des Vergnügens, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in einem Dinge, das keine Empfindung hat, dem Körper, wirklich ſeyn können. Wollte man aber etwa wider dieſen Grund, auch wider den α, A. den Einwurf machen, daſs zwar nicht die Empfindung der Süſsigkeit und Bitterkeit, der Wärme und Kälte, aber doch dieſe Eigenſchaften ſelbſt in den Körpern wären, ſo wären ja das dann offenbar keine ſinnlichen Dinge, das heiſst, ſolche, die unmittelbar empfunden werden (a). Hier iſt aber nur von den letztern die Rede.

B. Süſsigkeit und Bitterkeit hängen von der Beſchaffenheit des Geſchmacks des Schmeckenden ab; was einem Menſchen ſüſs ſchmeckt, wenn er geſund iſt, das ſchmeckt ihm bitter, wenn er krank iſt.

γ Der Geruch iſt nicht in den Körpern wirklich da, ſondern bloſs eine Vorſtellung der Seele; denn

A. er besteht ebenfalls in angenehmen und unangenehmen Gefühlen, die folglich nur in dem Fühlenden, aber nicht in dem empfindungslosen Körper wirklich seyn können.

B. Der Geruch hängt ebenfalls von der Beschaffenheit des Sinnes des Riechenden ab, denn den Thieren riechen z. B. die Ausdünstungen der Blumen u. s. w. gewiss ganz anders als uns.

ↄ Der Schall ist nicht eine Eigenschaft, die sich in den tönenden Körpern, oder in der Luft befindet, denn

A. wenn man eine Glocke unter ein, auf der Luftpumpe gestelltes, Glas setzt, und es so einrichtet, dass unter demselben an die Glocke geschlagen wird, so giebt sie nicht den geringsten Klang von sich.

B. Wäre aber der Klang in der Luft, so hätte ja die Luft eine Empfindung, da sie doch ein empfindungsloses Ding ist. Wollte man aber sagen, der Klang als Empfindung ist zwar in uns, aber als zitternde Bewegung der Lufttheilchen ist er doch in der Luft; so wäre ja der Klang mit der zitternden Bewegung der Luft einerlei, dann müsste aber auch die Bewegung die Eigenschaften der Klänge und Töne haben, und es gäbe eine hohe und tiefe u. s. w. zitternde Bewegung der Luft. Allein die Bewegung ist ja eine Empfindung des Gefühls und Gesichts, bei den Klängen und Tönen ist aber die Rede von den Gehörsempfindungen.

ɛ Die Farben sind nicht in den Körpern und auch nicht im Licht befindlich; denn

A. wenn eine jede sichtbare Sache die Farbe an sich hat, die wir daran sehen, so muss sie ein Körper seyn. Dann müssen aber die Körper entweder nichts als sinnliche Eigenschaften haben (welche nichts anders als unmittelbare Empfindungen sind), oder das Gesicht muss etwas anders wahrnehmen als sinnliche Eigenschaften. Das letztere ist unmöglich, folglich muss ein Körper aus sinnlichen Eigenschaften bestehen (oder unmittelbare Empfindung, d. i. blosse Vorstellung seyn).

B. Wenn die Farben, die das Auge an den Körpern wahrnimmt, den Körpern an sich zukämen, so müfsten sie ihnen beständig zukommen, und nicht veränderlich seyn. Betrachtet man aber die Dinge ganz nahe und genau, so haben sie eine ganz andere Farbe, als in der Ferne, und das Vergröfserungsglas stellet uns wieder ganz andre Farben an denselben dar, und die Thiere mögen wieder ganz andere Farben erblikken, als wir.

C. Wären aber die Farben in dem Lichte, so wären sie doch in einem körperlichen Dinge, und dann sind wieder die Gründe ε, A und B dagegen. Auch gilt von dem Licht der Grund B, wenn man sagen wollte, die Farben wären Schwingungen der Lichttheilchen; oder der Grund β, A, wenn wir einen Unterschied machen wollten zwischen den Farben, in so fern wir sie empfinden, und den Farben, in so fern sie Eigenschaften des Lichts sind; was wir nehmlich nicht empfinden, sind auch keine sinnlichen Dinge, von denen allein hier die Rede ist.

d. Allein nicht blofs die Eigenschaften α, β, γ, δ, ε, welche man die von der zweiten Gattung nennt, sind nicht wirklich in den Körpern aufser uns; sondern auch die von der ersten Gattung, unter welchen man die Ausdehnung, Figur, Festigkeit, Schwere, Bewegung und Ruhe versteht.

α Die Ausdehnung und Figur sind Eigenschaften, die die Körper aufser uns, als Dinge, die nicht denken können, nicht wirklich an sich haben; denn

A. andere Thiere stellen sich die Figur und Ausdehnung der Dinge, die sie sehen oder fühlen, nicht so wie wir vor. Eine Käsemilbe sieht gewifs ihre Glieder gröfser als wir.

B. Eine Sache sieht ferner in der Nähe gröfser, in der Ferne kleiner aus, welches ist denn nun ihre wahre Gröfse? Auch siehet der eine dieselbe Sache klein, glatt und rund, der andre grofs, uneben und eckicht, durch das Vergröfserungsglas sieht sie ganz anders aus, als mit blofsen Augen.

β Die Bewegung eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr geschwinde und sehr langsam seyn, und doch ist dem einen Beobachter dieselbe Bewegung sehr geschwinde, die dem andern sehr langsam ist, folglich kann die Bewegung nicht wirklich an dem Körper seyn.

γ Die Starrheit (Härte) eines Körpers kann nicht zu gleicher Zeit sehr groſs und sehr klein seyn, und doch ist sie es nach der verschiedenen Beschaffenheit der Kräfte, zum Beweise, daſs sie nicht in den Körpern ist.

e. Den Körpern kömmt auch nicht etwa eine unbestimmte Gröſse, eine Gröſse überhaupt, oder die Eigenschaften der ersten Gattung überhaupt, zu, so daſs etwa nur diejenige Gröſse, die wir empfinden, veränderlich wäre; denn

α sondert man von einer Ausdehnung oder Bewegung dasjenige ab, wodurch sie sich von andern unterscheidet, die Gröſse und Figur, so bleibt kein Unterschied zwischen ihr und der andern übrig, d. i. es wird eine Ausdehnung oder Bewegung überhaupt daraus. Das ist aber ein allgemeiner Begriff und kein besonderes Ding (Individuum).

β Die Ausdehnung oder Bewegung überhaupt läſst sich ohne Gröſse, Figur, Geschwindigkeit u. s. w. nicht vorstellen.

A. Wenn die Mathematiker von der Ausdehnung oder Bewegung überhaupt reden, ohne dabei eines ausgedehnten oder bewegten Körpers zu erwähnen, so folgt daraus nicht, daſs sie sich auch die Ausdehnung und Bewegung ohne ihn vorstellen können.

B. Der reine Verstand, d. i. das Vermögen, uns die Eigenschaften der Dinge überhaupt vorzustellen, hat nichts mit denjenigen Dingen zu thun, die nur durch die Sinne oder Einbildungskraft vorgestellt werden, dergleichen die Ausdehnung ist.

γ Es ist nicht möglich, sich eine Figur überhaupt vorzustellen, die nicht ihre bestimmte Gröſse u. s. w. hätte.

Aus allen diesen Gründen folgert nun Berkley:

daſs man allen sinnlichen Eigenschaften, einer so gut wie der andern, die Wirk-

lichkeit aufser unfern Gedanken abfprechen müſſe.

II.

Er widerlegt dann noch einige Einwürfe, welche man dagegen machen könnte, als:

a. Obgleich die Empfindung nicht aufser der Seele wirklich feyn kann; fo folgt doch, dafs man dies von dem Gegenftande der Empfindung behaupten müſſe, z. B. die Röthe ift in der Tulpe, aber die Empfindung der Röthe ift in mir. Antwort. Dafs die Farben wirklich in der Tulpe find, ift eine ausgemachte Sache, aber die ganze Tulpe ift ein Gegenftand der Sinne, folglich ein Gedanke deffen, der fie fieht. Das Empfinden ift nicht etwa eine Handlung der Seele, fo dafs das Empfundene ein Leiden habe (empfunden werde); denn das Empfinden ift das Leiden, welches alfo im empfindenden Subject feyn mufs, aber nicht im Empfundenen feyn kann. Sonft müfste auch beim Schmerze ein Handeln und Leiden zu unterfcheiden feyn. Aber im Schmerze fteckt keine Handlung, und das Leiden deffelben kann nicht in einem Dinge feyn, das keine Empfindung hat.

b. Wenn die finnlichen Dinge Eigenfchaften find, fo mufs es doch nothwendig eine Subftanz, d. i. etwas für fich beftehendes geben, wovon fie Eigenfchaften find. Antwort. Diefe Subftanz ift aber kein finnlicher Gegenftand, fonft wäre fie eine finnliche Eigenfchaft, wie die übrigen, was aber der Körper an fich fei (nicht empfunden), wiffen wir nicht; er heifst blofs feiner finnlichen Eigenfchaften, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. f. w. wegen Körper.

c. Die finnlichen Eigenfchaften können einzeln und für fich betrachtet, doch nicht aufser den Gedanken da feyn, z. B. die Farbe nicht ohne Ausdehnung; aber den Inbegriff aller diefer finnlichen Eigenfchaften, d. i. den Körper felbft, kann man fich doch als aufser uns vorhanden vorftellen. Antwort. Dann ftellt man fich

ihn doch aber vor, und was man ſich vorſtellt, iſt in der Seele, und bloſs ein Gedanke.

d. Wir ſehen die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, was aber von uns entfernt iſt, das iſt auſser uns, folglich müſſen die Dinge auſser uns da ſeyn. Antwort. Auch im Traume ſehen wir die Dinge in einem gewiſſen Abſtande von uns, darum ſind ſie noch nicht auſser uns. Den Abſtand der Dinge von uns erkennen wir auch nicht durch die Sinne, ſondern durch die Vernunft, denn wir ſchlieſsen ihn aus der Gröſse und Deutlichkeit der Gegenſtände, daher das Kind und der Blindgebohrne auf den Abſtand zu ſchlieſsen erſt lernen muſs. Es iſt falſch, daſs der Abſtand der Dinge von uns etwas auſser uns befindliches ſei, denn er iſt eine oft Meilen lange gerade Linie, dieſe kann man aber nicht empfinden. Die Farben haben auch einen Abſtand von uns, indem ſie in der Nähe anders ausſehen, als in der Ferne (I, c, ⸗, B). Die Farben ſind aber ein bloſser Gedanke, alſo auch ihr Abſtand. Würde der Abſtand endlich unmittelbar empfunden, ſo wäre er eine ſinnliche Eigenſchaft (I, a), und folglich nicht auſser uns vorhanden.

e. Die Bilder der ſinnlichen Gegenſtände, die Begriffe und Vorſtellungen derſelben durch die Einbildungskraft, ſind freilich in der Seele, aber die ſinnlichen Dinge ſelbſt ſind doch auſser derſelben. Antwort. Die Vorſtellungen der Seele ſind nicht Bilder von ſinnlichen Gegenſtänden, die auſser ihr wirklich ſind; denn wenn ich die Bildſäule des Julius Caeſar ſehe, ſo ſehe ich Farben, Figur u. ſ. w. daſs ich ſie aber für Julius Caeſar erkenne, davon liegt der Grund im Gedächtniſſe und der Vernunft, folglich erkennen meine Sinne nicht unmittelbar, ſondern meine Vernunft verbindet mit der ſinnlichen Empfindung eine neue Vorſtellung, das Erkenntniſs; dieſe letztere iſt mittelbare Vorſtellung und alſo nicht ſinnlich, aber dieſe mittelbare Vorſtellung iſt ohne Grund, denn

III.

Es ist nicht möglich, dafs die finnlichen Vorstellungen Bilder von Dingen find, die aufser den Gedanken vorhanden wären, aus folgenden Gründen:

a. Die finnlichen Vorstellungen find veränderlich, und können daher nicht Bilder von aufser uns vorhandenen unveränderlichen Gegenständen feyn, z. B. der Baum, den ich fehe, ist bald gröfser, bald kleiner, je nachdem ich von ihm entfernt bin, das könnte er aber nicht als aufser mir vorhandenes Ding feyn.

b. Die Dinge aufser mir wären folche, die nicht erkannt und empfunden werden, von denen wir alfo weder durch Vernunft noch Sinne etwas wiffen; unfre finnlichen Vorstellungen aber find Dinge, die empfunden und erkannt werden.

Aus allem dem folgt, dafs derjenige, welcher die Wirklichkeit von Dingen behauptet, die aufser der Seele vorhanden find, damit behauptet, dafs diejenigen Dinge, die wir durch die Sinne empfinden, nicht wirklich find.

5. Diefer Idealismus des Berkley, oder feine Behauptung, dafs die ganze Körperwelt mit dem Raum, worin fie fich befindet, nicht aufser unferm Gemüth da fei, ist dogmatifch; weil alle Beweife, die er dafür anführt, fich auf Principien gründen, deren Urfprung und Gültigkeit er nicht geprüft hat. Diefer dogmatifche Idealismus ist aber unvermeidlich, und alle Widerlegung deffelben grundlos und unmöglich, wenn man den Raum für etwas hält, das aufser dem Gemüth vorhanden ist, und in welchem die aufser dem Gemüth vorhandenen Dinge fich wirklich befinden; denn für diefe Vorausfetzung beweifet Berkley ganz unumftöfslich, dafs der Raum mit allem, dem er zur Bedingung dient, oder was ohne Raum nicht möglich ist, ein Unding ist. Ist aber der Raum eine unfrer Sinnlichkeit unabtrennlich anhängende Form, wie in Kants transfcendentaler Aefthetik bewiefen wird, fo ist alles, was im Raum angefchauet wird, allerdings auch kein Ding an fich (f. An fich), fondern blofs finnliche Vorstellung, oder Erfcheinung, wel-

che im Gemüth angeſchauet wird; aber zugleich dasjenige, was für uns allein Wirklichkeit hat, und allein erkannt werden kann. Die ganze Körperwelt iſt dann freilich kein Ding an ſich, welches auch Berkley behauptet, aber der Raum doch kein Erfahrungsgegenſtand, der uns ſo wie der Stoff der Erfahrung gegeben werde. Berkley macht durch ſeinen dogmatiſchen Idealismus die ganze Erfahrung unſicher und zufällig, dahingegen Kants transſcendentaler Idealismus der Erfahrung Raum und Zeit, als Formen der Sinnlichkeit *a priori*, und die reinen Geſetze *a priori*, als Grundſätze des reinen Verſtandes, zum Grnnde legt, wodurch Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. Sicherheit in die Erfahrung kömmt, aller Schein verſchwindet, und es keine andre Erfahrung geben kann, indem alle Eindrükke aufs Gemüth die Formen der Sinnlichkeit annehmen, und durch die Grundſätze des Verſtandes Einheit bekommen müſſen (C. 274).

6. Kant nennt (Pr. 70) den Idealismus des Berkley myſtiſch und ſchwärmeriſch: myſtiſch, weil er den Grund der ſinnlichen Vorſtellungen, das Ueberſinnliche, durch die Vernunft zu erkennen meint; ſchwärmeriſch, weil er die Grenzen des menſchlichen Verſtandes überſchreitet. Um dieſes ins Licht zu ſetzen, liefere ich hier einen Auszug der zweiten Unterredung zwiſchen Hylas und Philonous von Berkley. Seine Behauptung in dieſem Geſpräch iſt:

Gott iſt die Urſache aller ſinnlichen Vorſtellungen, und drückt ſie der Seele ein.

Seine Gründe ſind:

a. Alle ſinnlichen Dinge ſind wirklich da (nehmlich als Vorſtellungen im Gemüth), und wenn ſie wirklich da ſind, ſo werden ſie nothwendig von einem unendlichen Geiſte erkannt, und folglich iſt ein unendlicher Geiſt oder Gott da

b. Dieſes iſt nicht einerlei mit dem (ebenfalls myſtiſchen und ſchwärmeriſchen) Idealismus des Malebranche. Dieſer behauptet nehmlich, wir ſähen alle Dinge in Gott. Er nahm es nehmlich als einen Grundſatz an, daſs die unkörperliche Seele ſich nicht mit körperlichen Dingen vereinigen und folglich dieſe nicht ſelbſt

empfinden könne. Die Seele erkenne allein Gott mit dem Verstande, weil dieser nur ein unmittelbarer Gegenstand der Gedanken sei. Gott fasse aber alle die Vollkommenheiten in sich, die mit denen, so jedes erschaffene Ding besitzt, übereinkommen, und folglich geschickt sind, diese Dinge so darzustellen, daſs sie die menschliche Seele durch Erkenntniſs der Vollkommenheiten Gottes empfinden könne.

c. Berkley behauptet, dies sei ein ungereimter Realismus, welcher voraussetze, daſs Gott eine Körperwelt geschaffen habe, die auſser dem Gemüth des Menschen und Gottes vorhanden sei. Dann habe aber Gott etwas vergebens gemacht.

d. Berkley hingegen behauptet, daſs wir zwar nach der Schrift in Gott leben, weben und sind; dieses sei aber so zu verstehen: ich erkenne nichts als meine eigenen Gedanken. Gedanken können aber nur in einem Geiste vorhanden seyn. Nun bin ich aber nicht selbst der Urheber dieser meiner Gedanken (sinnlichen Vorstellungen), folglich müssen diese Vorstellungen in einem andern Geiste seyn, durch dessen Willen sie in mir erregt werden. Folglich ist ein Geist wirklich, der mir alle Augenblicke die sinnlichen Vorstellungen, die ich habe, eindrückt, den ich aus der Art, wie ich diese Vorstellungen bekomme, als Urheber derselben für unbegreiflich weise, mächtig und gut erkenne.

Anm. So erkennt also Berkley (mystisch und schwärmerisch) Gott aus den sinnlichen Vorstellungen, die seine Wirkungen sind; Malebranche aber (eben so mystisch, aber noch schwärmerischer) Gott unmittelbar, und die sinnlichen Vorstellungen, als seine Wirkungen, aus Gottes Eigenschaften.

I. Einwurf. Kann man aber nicht zugeben, daſs Gott die höchste und allgemeine Ursache aller Dinge sei, und dabei zugleich das Daseyn einer dritten Art der Natur, die von den Geistern und Gedanken unterschieden ist, annehmen? Kurz, kann man nicht zugleich annehmen, daſs sich Gott der auſser uns befindlichen körperlichen Dinge als einer untergeordneten Ursache (*causa subordinata*) bediene, und vermittelst derselben die Vorstellungen der Seele eindrücke (nach dem physischen

Einfluſs (*influxus phyſicus*) des Ariſtoteles)? Antwort: Es iſt bewieſen worden, daſs das Körperliche nicht auſser einem Geiſte wirklich ſeyn kann; daſs es ein bloſs leidendes und gedankenloſes Ding iſt, folglich nicht thätig und Urſache von Gedanken ſeyn kann.

II. Einwurf. Allein obgleich die Materie keine Urſache ſeyn kann, ſo kann ſie doch ein Werkzeug (*cauſa inſtrumentalis*) ſeyn, welches der höchſten Urſache zur Hervorbringung unſrer Gedanken dient. Antwort: Es giebt keinen Grund, ein ſolches Ding an ſich (das nehmlich die ſinnlichen Vorſtellungen wirkte, folglich ſelbſt keine wäre), ein unbekanntes Ding, davon man überall keine Vorſtellung hat, anzunehmen, damit Gott daſſelbe als ein Werkzeug gebrauche. Gott müſste ja dann nicht ohne Werkzeug dieſe ſinnlichen Vorſtellungen in uns wirken können.

III. Einwurf. Die Materie kann aber doch eine Gelegenheit ſeyn, die Gott veranlaſſet, die ſinnlichen Vorſtellungen in der Seele hervorzubringen (nach dem *Occaſionalismus* des Carteſius, nach welchem Gott, bei Gelegenheit des Eindrucks auf die Sinne, den Gedanken davon in der Seele hervorbringt). Antwort: Wie will man das beweiſen? Die Weisheit und Macht Gottes bedarf ja ſolcher Gelegenheit nicht zu ſeinen Handlungen, und gäbe man auch die Möglichkeit zu, daſs unter den Dingen, die Gott ſich vorſtellt, ihm einige zur Gelegenheit dienten, unſre Gedanken in uns hervorzubringen, ſo würde daraus doch nicht das Daſeyn der Materie auſser uns bewieſen werden können.

IV. Einwurf. Indeſſen ſcheints doch, daſs wir uns etwas der Materie ähnliches als auſser uns vorhanden dunkel vorſtellen; was zwar, als nicht ſinnliche Vorſtellung, weder Subſtanz, noch Accidenz, noch an einem Ort u. ſ. w., ſondern ein Ding überhaupt iſt, aber was dies iſt, wiſſen wir nicht. Antwort: Wir erkennen die Wirklichkeit der Materie entweder unmittelbar, oder vermittelſt etwas andern. Im erſten Fall iſt ſie ſinnliche Vorſtellung, und alſo in uns, im

andern Fall müſsten wir das Daſeyn der Materie durch einen Vernunftſchluſs beweiſen; es iſt aber bewieſen worden, daſs ſie weder ein Gegenſtand, oder ein für ſich beſtehendes Ding (4), noch eine Urſache (I), noch ein Werkzeug (II), noch eine Gelegenheit (III) ſei.

V. Es iſt möglich, daſs wir die ſinnlichen Vorſtellungen bekommen können, ohne daſs die Materie auſser uns wirklich iſt, dem ohngeachtet kann die Materie zugleich auſser uns wirklich ſeyn Antwort: Was ſoll aber dieſes Ding auſser uns für Eigenſchaften haben, es iſt dann nichts anders als ein Ding überhaupt, von dem man aber alle ſinnlichen Eigenſchaften verneinen muſs, von dem alſo nichts, nicht einmal die Wirklichkeit zu prädiciren übrig bleibt. Folglich haben wir gar keinen Begriff davon.

VI. Einwurf. Aber die Dinge verlieren doch alle Wirklichkeit, wenn man nicht das Daſeyn der Materie annimmt. Antwort: Nein. Die ſinnlichen Dinge haben dann erſt eine wahre Wirklichkeit; denn wirklich iſt, was man ſiehet, fühlt u. ſ. w. Sind aber die ſinnlichen Dinge auſser uns, ſo haben ſie keine Wirklichkeit, denn alsdann ſieht, fühlt u. ſ. w. man dieſe Dinge nicht, und von ſolchen Dingen kann man nicht ſagen, daſs ſie wirklich ſind.

VII. Einwurf. Wenn es aber auch ganz unmöglich iſt, die Wirklichkeit der Materie zu beweiſen, ſo kann man darum doch nicht beweiſen, daſs ſie ganz und gar unmöglich ſei. Antwort. Es iſt allerdings bewieſen worden, daſs ein für ſich beſtehendes, ausgedehntes, undurchdringliches u. ſ. w. Ding auſser uns unmöglich ſei (4).

7. Kant hat nun nie die Exiſtenz der Dinge an ſich, ſo wie Berkley (4 u. 6), geläugnet; ja er ſagt, es ſei ihm nie in den Sinn gekommen, ſie zu bezweifeln. Sondern Kant hat nur behauptet, daſs das Daſeyn der Dinge an ſich nicht erkannt, oder aus theoretiſchen Gründen bewieſen werden, und daſs man überhaupt von ihnen nichts wiſſen könne. Er hat ferner bewieſen, daſs die ſinnlichen Vorſtellungen, wozu auch

vor allen Dingen Raum und Zeit gehören, und folglich alle Erscheinungen (sinnliche Gegenstände) nicht ausser uns vorhandene Dinge, sondern Vorstellungsarten, auch nicht den Dingen ausser uns angehörige Bestimmungen sind (Pr. 70). S. Idealismus.

Die Hauptsache ist, dass nach Berkleys Idealismus die Wahrheit keine Criterien haben kann, weil bei ihm auch der Raum Erfahrung ist, und folglich den Erscheinungen nichts *a priori* zum Grunde liegt. Daraus folgt, dass die Erfahrung nach Berkley lauter Schein oder Illusion ist, indem nach ihm der Raum nicht die nothwendige Bedingung der Körperwelt ist, sondern selbst von Gott dem Gemüth eingedrückt wird, folglich scheint es dann nur, als wären Körper ausser mir, dahingegen, wenn der Raum die Form der Sinnlichkeit ist, es nicht blofs so scheint, sondern gar nicht anders möglich ist, als dass die Körperwelt ausser mir, d. i. wirklich im Raum ist. Nach Kant also ist Raum und Zeit, in Verbindung mit den reinen Verstandesbegriffen, das, was *a priori* aller Erfahrung ihr Gesetz vorschreibt, folglich Nothwendigkeit hineinbringt, welches die Criterien sind, in der Erfahrung Wahrheit von Irrthum zu unterscheiden (Pr. 207).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. *** S. 274.
Kant. Prolegom. §. 13. Anmerk. III. S. 70. Probe eines Urth. über die Crit. S. 207.
Adelung. Forts. u. Ergänz. zu Jöchers Gelehrtenlex. Art. Berkley.

Bernoulli.

S. Urtheil.

Berufung,

κλησις, *vocatio. vocation.* Die Berufung (der Menschen als Bürger in einem ethischen Staat) ist die blofs moralische, nach Gesetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, ein Bürger im göttlichen Staate (Reiche Got-

tes) zu werden. Das Moralgefetz in unfrer eignen Vernunft fordert uns auf, es nicht nur zu befolgen, fondern es auch als den Willen Gottes zu befolgen, und Gott als das Oberhaupt eines Volks zu betrachten, das fich beftrebt, nach feinem Willen zu leben und deffen Mitbürger wir find.

2. In unfrer Vernunft liegt nehmlich die Idee (Vernunftvorftellung) von einer Vereinigung der Menfchen, nach dem Sittengefetze zu leben, diefe Idee ift auch kein Hirngefpinft, denn es ift die Pflicht jedes Menfchen, nach dem Sittengefetze zu leben, und das Seinige zu thun, dafs andre Menfchen auch darnach leben, folglich fich mit ihnen dazu zu verbinden. Folglich mufs fich jeder Menfch als berufen zum Mitgliede einer folchen Verbindung aller Menfchen nach Tugendgefetzen, welche ein ethifcher Staat heifst, betrachten. In einem bürgerlichen Staate wird das Volk als gefetzgebend betrachtet, in einem ethifchen Staate aber ift das nicht möglich, weil da die Gefetzgebung das Moralifche, folglich das Innere des Menfchen, betrifft; darüber können Menfchen nicht Gefetze geben, weil fie das Innere nicht durchfchauen, folglich nicht wiffen können, ob die Gefetze auch befolgt werden. Folglich mufs ein Anderer, dem das möglich ift, Gefetze geben, aber feine Gefetze dürfen auch nicht blofs von feinem Willen ausgehen, fonft wären fie nicht Tugendgefetze, fondern Zwangsgefetze, fondern fein Wille mufs feyn, dafs die Tugendgefetze unfrer Vernunft befolgt werden, alfo müffen unfre Pflichten feine Gebote feyn, und er mufs unfer Inneres kennen, um zu wiffen, ob wir fie befolgen, er mufs unfre Thaten nach ihrem Werth vergelten können. Der Begriff eines folchen Gefetzgebers ift aber der Begriff von Gott, als moralifchem Weltbeherrfcher. Alfo ift ein ethifcher Staat ein Staat unter Gottes Geboten, oder ein Volk Gottes, und wir find durch unfre Pflichten berufen, Mitglieder des Volks Gottes zu feyn.

3. Von der moralifchen Seite ift alfo diefe Berufung ganz klar; aber von der fpeculativen ift fie ein Geheimnifs. Denn der Gott, der uns nach dem Werth unfrer Thaten vergelten foll, mufs alles in feiner Gewalt haben, folglich der Schöpfer der Welt, alfo auch un-

ſer Schöpfer ſeyn. Als Schöpfer hat er aber auch unſre Vernunft hervorgebraht, folglich iſt er auch der Urheber des Sittengeſetzes in derſelben. Iſt er aber das, ſo hängen wir unbedingt von ihm ab, und ſind folglich nicht frei, ſondern ſeinem Willen, der dann nicht von dem Moralgeſetz, ſondern von dem das Moralgeſetz abgeleitet wird, unterworfen. Dann hat uns ein Andrer, nehmlich Gott, das Sittengeſetz aufgelegt, und wir ſind folglich nicht frei, ſondern zur Tugend geſchaffen, welches ſich widerſpricht. Denn Tugend iſt der Zuſtand freier ſinnlicher Weſen, die ihre Pflichten zu erfüllen bemühet ſind; dazu geſchaffen ſeyn, heiſst aber ſo eingerichtet ſeyn, daſs dieſes Bemühen phyſiſch nothwendig, und das Gegentheil nicht möglich iſt. Folglich läſst ſich die Schöpfung nicht mit der göttlichen Geſetzgebung für ein Volk Gottes vereinigen; ſondern wir müſſen die Menſchen, im Verhältniſſe zu Gott als Geſetzgeber, nicht als von ihm Erſchaffene, ſondern als von ihm unabhängige freie Weſen, oder Berufene, betrachten. Solche unabhängige Weſen aber ſind wir nicht, wie unſre Bedürfniſſe, und die Nothwendigkeit der Uebereinſtimmung unſrer, doch nicht von uns abhangenden, Schickſale mit unſerm Werth ſattſam lehren, folglich iſt die Erkenntniſs der Möglichkeit, ſolche Berufene zu ſeyn, ein undurchdringliches Geheimniſs (R. 215).

Kant. Religion. III. St. Allgem. Anmerk. I. 1. Aufl. S. 203. 2. Aufl. 215.

Berührung,

contactus, *contact*. Die Berührung im phyſiſchen Verſtande iſt die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Die Materie iſt undurchdringlich, heiſst, ſie kann von keiner andern Materie ſo zuſammengedrückt werden, daſs ſie gar keinen Raum mehr erfüllte. In dem Stiefel der Luftpumpe kann die Luft durch den Kolben immer mehr zuſammengedrückt werden, könnte dieſe Zuſammendrükkung nun ſo weit getrieben werden, daſs der Kolben den Boden wirklich berührte, ſo hätte der Kolben die Luft durchdrungen, welches aber unmöglich iſt. Der Kolben

wirkt auf die Luft, indem er sie zusammendrückt, und die Luft wirkt auf den Kolben zurück, indem derselbe immer wieder zurückgestoſsen wird. Diese Wirkung und Gegenwirkung des Kolbens und der Luft rührt unmittelbar von der Undurchdringlichkeit des Kolbens und der Luft her. Wirken nun auf diese Weise zwei Körper auf einander durch ihre Undurchdringlichkeit, so sagt man, sie berühren einander. Wenn zwei Körper sich in Einer Linie einander entgegen bewegen, der eine von der Rechten zur Linken, der andre von der Linken zur Rechten, wie es oft auf dem Billard geschieht, so müſste, wenn beide ihre Bewegung ungestört fortsetzen sollten, der eine den andern durchdringen. Allein dies ist unmöglich. Denn die Undurchdringlichkeit beider Körper macht, wenn sie im Begriff sind, einer in des andern Raum einzudringen, daſs sie sich berühren, oder daſs einer auf den andern wirkt, und ihn durch zurückstoſsende Kraft abhält, weiter zu gehen. Daher geschieht im Augenblick der Berührung, oder da die Kräfte der Undurchdringlichkeit anfangen gegen einander zu wirken, ein Stoſs (N. 59).

2. Auſser dieser Berührung, oder auſser der Wirkung der zurückstoſsenden Kräfte zweier Körper auf einander, giebt es noch eine andere Wirkung einer Materie auf die andere, nehmlich durch die Anziehungskräfte. Diese Wirkung heiſst die Wirkung in die Ferne *(actio in distans)*, s. Anziehungskraft.

3. Die Berührung in mathematischer Bedeutung, das heiſst, nicht als Wirkung der Naturkräfte, sondern bloſs als Anschauung betrachtet, ist die gemeinschaftliche Grenze zweier Räume, die also weder innerhalb dem einen noch dem andern Raume ist. Zwei Puncte können sich nehmlich nicht berühren, sondern fallen auf einander, denn sie sind das im Raume, was keine Ausdehnung hat. Zwei gerade Linien können sich ebenfalls nicht berühren, sondern fallen auf einander, oder haben sie einen Punct mit einander gemein, so machen sie beide zusammen eine und dieselbe gerade Linie aus. Dann berühren sich nicht die Linien, sondern ihre Endpuncte fallen aufeinander, und die beiden geraden Linien machen

nun nur eine gerade Linie aus. Die Räume hingegen, worin zwei Körper ſind, die in phyſiſcher Berührung ſind, haben, wo ſich die Körper berühren, oder wo ſich die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte äuſsert, eine gemeinſchaftliche Grenze; ſo hat der Raum in dem Stiefel der Luftpumpe, den der Kolben einnimmt, mit dem Raum, den die Luft einnimmt, da eine gemeinſchaftliche Grenze, wo Kolben und Luft einander zurückſtoſsen, und berühren ſich alſo daſelbſt. Geſetzt, man lieſse ein Perpendikel (Fig. VII) AB auf eine gerade Linie CD fallen, ſo berührt das Perpendikel eigentlich die gerade Linie nicht, ſondern es hat einen Punct B mit der geraden Linie CD gemein, der innerhalb der geraden Linie CD und innerhalb des Perpendikels AE liegt, wenn man das Perpendikel AB verlängert, d. i. die Linien AB und CD berühren ſich nicht, ſondern ſie ſchneiden ſich in B. Aber Cirkel Fig. VIII) C und gerade Linie AE berühren ſich in B, denn B iſt die Grenze zwiſchen dem Raum, den der Cirkel C einſchlieſst, und dem Raum, den die gerade Linie AE nicht nur vom Cirkel, ſondern auch von dem Raum zur linken der AE abſondert. Cirkel C und Cirkel D berühren ſich (Fig. IX) in einem Puncte B, denn ſie ſchlieſsen beide einen Raum ein, der in B eine gemeinſchaftliche Grenze hat, ſo daſs B weder innerhalb des einen noch des andern Cirkels liegt. Flächen berühren ſich nur in einer Linie, denn haben ſie nur einen Punct mit einander gemein, wie die Cirkel Fig. IX., ſo berühren ſich nicht die Cirkel*flächen*, welche ſonſt auf einander fallen würden, ſondern die Cirkel*linien*. Eben ſo berühren ſich Körper nur in Flächen, denn haben ſie nur Linien oder gar Puncte mit einander gemein, ſo berühren ſich nicht die Körper, ſondern die Flächen, oder die Linien; dieſe fallen nehmlich in ihren Grenzen, den Linien und Puncten, zuſammen.

4. Zwei Körper können ſich alſo nicht *phyſiſch* berühren, ohne ſich *mathematiſch* zu berühren; denn wenn ſie ſich nicht mathematiſch berühren, ſo wirken die zurückſtoſsenden Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht auf einander. Aber die *mathematiſche* Berührung iſt noch nicht die *phyſiſche*. Wenn zwei Billardkugeln ſich *mathematiſch* berühren, ſo ſind es eigentlich

nur zwei gröſste Kreiſe derſelben, die die Kugel in zwei gleiche Theile theilen, welche ſich in einem Puncte berühren. Die phyſiſche Berührung aber muſs durch den Druck oder Stoſs der Kugeln auf einander geſchehen, ſie müſſen beide bemühet ſeyn, einander zu durchdringen, dann entſtehet ein dynamiſches Verhältniſs, oder ein Verhältniſs in Anſehung ihrer Grundkräfte. Dann wirken nehmlich erſt die zurückſtoſſenden Kräfte gegen einander, und die Kugeln berühren ſich dann nicht mehr in einem mathematiſchen, ſondern in einem phyſiſchen Puncte, d. i. in einer Fläche, und nun ſiehet man ein, daſs man die phyſiſche Berührung auch ſo erklären kann: ſie iſt Wechſelwirkung der repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte in der gemeinſchaftlichen Grenze zweier Materien (N. 59. 60).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Dynamik Erklärung 6. und Anmerk. S. 59. 60.

Beſchenkter,

donatarius, *donataire*. Dieſen Namen führet derjenige, der von einem Andern eine Sache oder ein Recht unvergolten zum Eigenthum erlangt, ſ. Schenkungsvertrag.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. A. §. 37. S 141.

Beſchleunigung,

Acceleration, *acceleratio*, *accélération*. Das Zunehmen oder Wachſen der Geſchwindigkeit, mit welcher ſich ein Körper bewegt. Die Geſchwindigkeit eines Körpers nimmt aber zu, wenn er in jeder der folgenden Zeiten mehr Weg zurücklegt, als in der vorhergehenden. So fällt ein Körper in jedem folgenden Zeittheile durch einen gröſsern Raum, als in dem vorhergehenden. Wenn eine Kraft, die einen Körper in Bewegung ſetzt, jeden Augenblick ihre Einwirkung wiederholte, z. B. wenn eine Kugel jeden Augenblick ei-

nen neuen Stoſs erhielte, ſo würde die Bewegung des Körpers der Kugel beſchleuniget werden. Wäre die Einwirkung immer gleich groſs, ſo bekäme die Bewegung in gleichen Zeiträumen gleiche Zuſätze; das verſteht Kant unter dem Ausdruck, die gewirkte Geſchwindigkeit wächſt in gleichem Verhältniſſe mit der Zeit. Eine ſolche Beſchleunigung heiſst eine gleichförmige (*uniformis*, *aequabilis*). Dieſer Zuſatz wäre z. B. die Wirkung des immer gleich ſtarken Stoſses, den eine Kugel in jedem Augenblick erhielte. Dieſer immer gleiche Zuſatz aber, den die Geſchwindigkeit jeden Augenblick erhält, heiſst das Moment der Acceleration, oder Beſchleunigung (N. 134).

2. Das Moment der Acceleration muſs alſo nur eine unendlich kleine Geſchwindigkeit enthalten, weil es der Zuſatz zur Geſchwindigkeit in jedem Augenblick iſt. Lieſse ſich dieſes Moment durch eine Zahl angeben, geſetzt ſie wäre auch noch ſo klein, ſo würde, da in jeder gegebenen Zeit unendlich viel Augenblicke ſind, der Körper in jeder gegebenen oder beſtimmten Zeit eine unendliche Geſchwindigkeit erlangen, welches unmöglich iſt (N. 134).

3. Die Möglichkeit der Beſchleunigung durch ein immer gleiches Moment derſelben beruhet auf dem Geſetze der Trägheit. Das Geſetz der Trägheit beſtehet nehmlich darin, daſs die Materie ihren Zuſtand nicht ſelbſt verändern kann, ſondern immer eine äuſsere Urſache dieſes bewirken muſs. Ein jeder Körper beharrt in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119). Soll alſo die Geſchwindigkeit eines Körpers gleichförmig zunehmen, oder beſchleunigt werden, das iſt, ſoll jeden Augenblick ein gleiches Moment der Geſchwindigkeit hinzukommen, ſo muſs die Materie ihre Bewegung nicht ſelbſt abändern können, und eine äuſsere Urſache jeden Augenblick gleich ſtark auf ſie wirken (ſie ſollicitiren) (N. 134) ſ. Trägheit, Sollicitation, Hart, Bewegung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allgem. Anmerk. Mechanik. S. 134.

Kästner. Höhere Mechanik §. 6. S. 6.

Gehler. Physik. Wörterbuch. Art. Beschleunigung.

Beschwerden.

S. Regent.

Besitz.

Dieser Begriff gehört, in so fern der Gegenstand des Besitzes eine reine Erkenntniss ist, zur Transscendentalphilosophie; in so fern er das Eigenthum betrifft, zum Naturrecht. Die Erörterung desselben wird daher bei den Worten: Erkenntniss, reine, Eigenthum, Besitznehmung, vorkommen.

Besitzact.

S. Eigenthum.

Besitznehmung,

frühere, Besitzergreifung, Bemächtigung, *occupatio*, *occupation*. Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr (K. 78). Eine solche Bemächtigung bedarf, wenn sie statt finden, das heisst, nicht widerrechtlich seyn soll, zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Andern, der sich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore*, *potior iure*). Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen (Eigenthum) Anderer abgeleitet seyn. Wie ein solcher Act der Willkühr, sagt Kant, als jener (der Bemächtigung) ist, das Seine (Eigenthum) für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. Ich habe (Grundlegung. 121) bewiesen, dass die Bemächtigung kein

Eigenthum begründen könne. Kant unterſcheidet noch ſehr richtig die erſte Erwerbung von der urſprünglichen (oder der Bemächtigung). Die erſte Erwerbung iſt zwar nicht von einem Eigenthum, aber doch von dem Willen eines Andern abgeleitet; die urſprüngliche aber iſt gar nicht wovon abgeleitet. Wenn z. B. einer den rechtlichen Zuſtand eines Bürgers erlangt, durch die Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Geſetzgebung, ſo wäre dieſer rechtliche Zuſtand zwar nicht von einem andern rechtlichen Zuſtand, aber doch von dem beſondern Willen eines jeden andern Mitglieds des Staatsvereins abgeleitet, und alſo zwar eine erſte, aber keine urſprüngliche Erwerbung. Wenn ich mich aber in den Beſitz einer wüſten herrenloſen Inſel ſetze, ſo wäre das von keines Andern, ſondern bloſs von meinem Willen abgeleitet, und alſo eine urſprüngliche (obwohl darum noch nicht Eigenthums) Erwerbung. Man ſ. auch die Art. Apprehenſion, Eigenthum.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 78 ſ.

Beſtandſtücke.

S. Weſen.

Beſtimmbarkeit.

S. Analogie und Beſtimmung 3, a.

Beſtimmt.

S. Beſtimmung und Exiſtirendes.

Beſtimmtheit.

Intereſſe der Beſtimmtheit in der Vernunft. Wenn man ſich vorſtellt, daſs alle Dinge unter Gattungsbegriffe gebracht, und alſo in Arten, die unter Gattungen gehören, geordnet werden können, ſo ſträubt ſich auf der andern Seite die Vernunft dagegen, und

ſiehet es mit Wohlgefallen, wenn eine jede Art Dinge ſolche Beſtimmungen hat, daſs ſie von jeder andern Art ganz unterſchieden werden muſs. Darum wollte Büffon ſchlechterdings kein Syſtem in der Naturwiſſenſchaft zugeben, und war dem Linné entgegen, der wieder mehr von dem Intereſſe der Allgemeinheit, d. i. alles unter Gattungen zu bringen, und ſo in Einem Umfange zu umfaſſen, belebt wurde. Es iſt alſo in der Vernunft hierin ein widerſtreitendes Intereſſe, auf der einen Seite iſt ſie der Ungleichartigkeit feind, und ſiehet nur immer auf die Einheit der Gattung hinaus; für dieſes Intereſſe ſind vornehmlich die ſpeculativen Köpfe, wie Linné. Auf der andern Seite iſt die Vernunft wieder der Gleichartigkeit feind, und ſucht die Natur unaufhörlich in recht viel Mannichfaltigkeit zu ſpalten; für dieſes Intereſſe ſind hauptſächlich die empiriſchen Köpfe, wie Büffon.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 682. f.

Beſtimmung,

determinatio, *détermination*. Die Handlung des Beſtimmens oder die Beilegung eines von zwei ſich einander widerſprechenden Prädicaten, wenn ich z. B. von einem Menſchen, der gelehrt oder ungelehrt ſeyn kann, aber eins von beiden ſeyn muſs, ſage, er iſt gelehrt, ſo habe ich ihm eins jener beiden widerſtreitenden Prädicate beigelgt, und ihn in Anſehung derſelben beſtimmt, und dieſe Beilegung iſt die Beſtimmung. Die Beſtimmung heiſst aber auch das Prädicat ſelbſt, welches durchs Beſtimmen einem Subject beigelegt wird. Gelehrt ſeyn iſt z. B. eine Beſtimmung. Dieſe Beſtimmung iſt abſolut oder unbedingt (*determinatio abſoluta*), wenn ſie dem Subject an und für ſich ſchlechthin, nicht in Beziehung auf etwas anders, zukömmt, z. B. der Raum hat drei Abmeſſungen; ſie iſt relativ oder bedingt (*determinatio reſpectiva*, *aſſumtiva*, *reſpectus*, *relatio*) wenn ſie

dem Subject beziehungsweise zukömmt, z. B. die Grenze zweier Räume ist beiden gemein (C. 42).

2. Die Bestimmungen eines wirklichen Dinges sind die Accidenzen, oder das Wandelbare an der Substanz, d. i. die Art, wie das Beharrliche da ist, oder der Zustand, in welchem es sich befindet; so ist z. B. die Zerbrechlichkeit eine Bestimmung des Glases, und die Verbrennlichkeit eine Bestimmung des Holzes (C. 227. 229) s. Accidenz.

3. Ein jedes Ding steht unter dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung, welcher auch der Grundsatz der Synthesis aller Prädicate heisst. Dieser Grundsatz heisst: Jedem Dinge muss von allen möglichen Prädicaten der Dinge, so fern sie mit ihren Gegentheilen verglichen werden, eines zukommen (M. I. 691).

a. Man muss diesen Grundsatz des materialen Denkens, der also metaphysisch ist, wohl unterscheiden von dem Grundsatze der Bestimmbarkeit, der ein Grundsatz des formalen Denkens, und folglich bloss logisch ist. Dieser logische Grundsatz heisst: Jedem Begriffe kann nur eines von jeden zwei einander contradictorisch-entgegengesetzten Prädicaten zukommen (M. I. 690). Dieser Grundsatz der Bestimmbarkeit betrifft die Möglichkeit des Begriffs (logische Möglichkeit), der Grundsatz der Bestimmung die Möglichkeit des Dinges (reale Möglichkeit); der erste beruhet auf dem Satze des Widerspruchs, der andere nicht. Ein Begriff, dem zwei einander widersprechende Prädicate beigelegt werden, ist durch diese Prädicate nicht denkbar, (logisch möglich), denn diese Prädicate heben einander auf. Ein weisser Tisch, der nicht weiss wäre, soll gegen den Grundsatz der Bestimmbarkeit gedacht werden, aber der Begriff eines so gefärbten Tisches lässt sich nicht denken. Der Grundsatz der Bestimmung aber setzt den der Bestimmbarkeit voraus, d. i. es darf zwar von einem Prädicate und seinem Gegentheile auch nur eins von beiden dem Dinge, das zu bestimmen ist, beige-

legt werden; aber er gehet weiter, und behauptet etwas, das aus dem Satze des Widerſpruchs nicht abgeleitet werden kann. Dieſer Grundſatz ſtellet uns nehmlich den Inbegriff aller Prädicate als Etwas vor, woraus die Beſtimmungen eines jeden Dinges hergenommen werden ſollen. Dieſer Inbegriff aller Prädicate macht die geſammte Möglichkeit aus. Von dieſer geſammten Möglichkeit ſoll nun nach dem Grundſatze ein jedes Ding ſeine eigene Möglichkeit, d. i. den Inbegriff ſeiner Prädicate oder Beſtimmungen ableiten. Jedes Ding muſs nehmlich von möglichen Prädicaten einige haben, und von allen übrigen poſitiven, die ihnen contradictoriſch entgegengeſetzten oder negativen.

b. Daſs nun aber dieſe Prädicate von der geſammten Möglichkeit einem jeden Dinge als ſeine Beſtimmungen zukommen, das folgt nicht aus dem Satze des Widerſpruchs. Dieſes Principium betrifft den Inhalt oder die Materie des Dinges, wie daſſelbe wirklich ſeyn muſs, nicht aber die Form, wie daſſelbe nur gedacht werden kann. Es betrifft alle Prädicate, die den vollſtändigen Begriff von einem Dinge machen ſollen, und nicht etwa bloſs, was nach dem Satze des Widerſpruchs durch jedes Prädicat (alſo analytiſch) erkannt werden kann, nehmlich die Ausſchlieſsung ſeines Gegentheils vom Begriff. Dieſer Grundſatz iſt folglich wirklich eine Bedingung *a priori* der Möglichkeit aller Dinge, weil ein Ding gar nicht anders ſeyn kann, und enthält eine transſcendentale Vorausſetzung, nehmlich daſs wir uns von allen Dingen vorſtellen, folglich *a priori* behaupten und erkennen müſſen, daſs die geſammte Materie aller Möglichkeit die *Data* zur beſondern Möglichkeit jedes einzelnen Dinges enthalte (C. 599. ff.).

c. Es wird alſo durch dieſen Grundſatz der Beſtimmung jedes Ding auf ein gemeinſchaftliches Correlatum bezogen, d. h. auf Etwas, das mit jedem einzelnen Dinge in dem Verhältniſſe ſtehet, daſs dieſes Etwas und jedes Ding ſich wechſelsweiſe auf einander beziehen. Dieſes gemeinſchaftliche Correlat jedes einzelnen Dinges iſt die geſammte Möglichkeit, d. i. der Begriff aller (poſitiven) Prädicate der Dinge überhaupt.

Denken wir uns dieses Correlat als ein einziges Ding, so machen wir uns von demselben eine Idee oder einen Vernunftbegriff, denn die Vorstellung von einer Vollständigkeit, die in keiner Erfahrung angetroffen wird, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee. Gesetzt, diese Idee wäre real, oder es gäbe auch ausser unserm Denken ein solches Ding, welches den Stoff aller positiven Prädicate in sich vereinigte, so wäre dieses Ding der Grund aller möglichen Bestimmung. Jedes andre Ding fände nehmlich alle seine Bestimmungen in diesem Dinge, oder die durchgängige (vollständige) Bestimmung jedes andern Dinges könnte als abgeleitet von jenem Dinge in der Idee, in welcher alle mögliche Bestimmungen vereinigt waren, betrachtet werden, und so wären alle mögliche Dinge durch dieses Ding in der Idee in Affinität mit einander, indem der Grund ihrer durchgängigen Bestimmung identisch (für alle derselben) wäre (C. 600*).

d. So wird also die Bestimmbarkeit eines Begriffs, welches eine logische Vorstellung ist, von der Allgemeinheit (*universalitas*) des Grundsatzes der Ausschliessung eines Mittlern zwischen zweien entgegengesetzten Prädicaten (*principium exclusi tertii s. medii inter duo contradictoria*) abgeleitet, welcher darum der Grundsatz der Bestimmbarkeit heisst. Die Bestimmung eines Dinges aber, welches eine reale Vorstellung *a priori*, oder eine metaphysische, ja, weil durch sie andere Vorstellungen *a priori*, nehmlich der nothwendigen Prädicate aller Dinge überhaupt, möglich werden, wird von der Allheit (*universitas*) oder dem Inbegriff aller möglichen Prädicate (der Idee der gesammten Möglichkeit) abgeleitet, und heisst darum der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung (C. 600*).

e. Der Satz: Alles Existirende ist durchgängig bestimmt, bedeutet also nicht allein, wie (Baumgartens Metaphysik. §. 114. u. §. 10) behauptet wird, dass einem jeden Möglichen eins unter allen einander widersprechenden Prädicaten zukommen muss; sondern dass ihm auch von allen möglichen Prädicaten immer eins zukomme. Der Grundsatz der

durchgängigen Bestimmung, den man bisher immer mit dem der Bestimmbarkeit verwechselt, oder für einerlei mit ihm gehalten hat, heisst also so viel als: Um ein Ding vollständig zu erkennen, muss man alles Mögliche erkennen, und es dadurch, es sei bejahend oder verneinend, bestimmen. Dies ist in der Erfahrung nicht möglich, und also nur eine Regel, welche die Vernunft dem Verstande zu seinem vollständigen Gebrauche vorschreibt (M. I. 692. C. 607).

f. Die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit ist in Ansehung der Prädicate, die dieselbe ausmachen, noch unbestimmt, so lange wir uns dadurch nichts weiter als den Inbegriff aller Prädicate überhaupt denken. Aber als Urbegriff, von dem alle übrigen Begriffe abgeleitet werden, stösst er alle Prädicate aus,

α die von andern abgeleitet werden, und also durch ihre Stammprädicate schon mitgegeben sind;

β die nicht neben einander bestehen können, also von allen Prädicaten ihr Gegentheil;

dadurch entstehet nun der Begriff von einem einzelnen Gegenstande (Individuum), der durch die blosse Idee (Vernunftbegriff von ihm) durchgängig bestimmt ist; und dieser Gegenstand selbst muss daher das Ideal der reinen Vernunft genannt werden. Unter diesem Ideal ist also das wirkliche Object zur Idee des Inbegriffs alles Möglichen zu verstehen, oder der Gegenstand, den wir *a priori* diesem Vernunftbegriff setzen müssen (M. I. 693. C. 601).

g. Wenn wir alle möglichen Prädicate nach ihrem Inhalte (transscendental, nicht bloss logisch) erwegen, so finden wir, dass einige ein Seyn, andre ein blosses Nichtseyn vorstellen, z. B. gelehrt bedeutet, dass das Wesen, von dem das Prädicat eine Bestimmung ist, viel wissenschaftliches gelernt hat, also ein Seyn des Gelernten in dem Wesen, ungelehrt aber das blosse Nichtseyn gelernter Wissenschaften in einem Wesen. Eine logische Verneinung ist eine solche, wodurch bloss ein Prädicat vom Subject abgesondert gedacht wird, durch das Wörtchen nicht, z. B. Cajus ist nicht gelehrt. Die logische Verneinung lässt also den Inhalt unberührt, denn es wird dadurch nichts im Gegenstande Cajus gesetzt,

sondern bloss ausgesagt, dass unter den Merkmalen des Begriffs vom Cajus das der Gelehrsamkeit nicht mit gedacht werden müsse. Eine transscendentale Verneinung hingegen ist eine solche, wodurch ein Nichtseyn im Gegenstande vorgestellt wird, daher ist die Verneinung im Prädicate zu finden, das Urtheil aber als solches bejahet, oder ist, wie die Logiker es nennen, ein unendliches Urtheil, z. B. Cajus ist ungelehrt. Der transscendentalen Verneinung ist also die transscendentale Bejahung entgegen gesetzt, das ist eine solche Bestimmung, deren Begriff ein wirkliches Seyn ausdrückt, und daher eine Realität (Sachheit) genannt wird, z. B. das Gelehrtseyn, weil durch sie die Gegenstände Etwas (Dinge) sind. Durch lauter solche Prädicate, wie ungelehrt, unkörperlich u. s. w. ist ein Ding noch nicht Etwas, denn das sind Negationen oder Verneinungen, die einen blossen Mangel oder das Nichtseyn des Entgegengesetzten bedeuten, als des gelehrt seyns, körperlich seyns u. s. w. Wenn wir nun ein Ding durch lauter solche Negationen denken wollten, so würden wir uns dadurch bloss die Aufhebung des Dinges selbst, oder alles Seyns vorstellen (M. I. 694. C. 602).

h. Daher ist nun der Inbegriff alles Möglichen eigentlich die Idee von einem Object, das lauter Realitäten enthält, von welchen jedes Mögliche einige mit Ausschliessung der übrigen enthält. Durch diese Ausschliessung wird es aber beschränkt (limitirt). Folglich ist der Inbegriff alles Möglichen die Idee von einem einzelnen Object (Individuo), das alle Realitäten, ohne alle wahre Verneinungen oder Schranken, in sich vereinigt, und dies Object das Ideal der Vernunft, (*ens realissimum*). Mehr davon s. bei dem Worte, Ideal, transscendentales, und da diese Vorstellung der Hauptbegriff bei der vermeintlichen Erkenntniss Gottes *a priori* ist, bei Theologie, transscendentale, und Gott.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn, C. 3. S. 42. II. Th. I. Abth. II. B. II.

Hauptst. III. Abschn. 3. A. S. 227. 229. II. Abth. II. B. III. Hauptst. II. Abschn. S. 599 — 604.

Betrug,

Täuschung der Sinne, ψευδος των αἰσθησεων, *falsitas, fallacia sensuum*, *illusion des sens* heisst überhaupt der Irrthum, da wir etwas Geschlossenes für unmittelbare Wahrnehmung halten, wie z. B. wenn die Seefahrer eine Nebelbank für Land, oder die Schwärmer Gefühle der Andacht oder plötzlich erkannte Wahrheiten für übernatürliche Wirkungen des Geistes Gottes halten (C. 359).

2. Der Betrug der Sinne ist eigentlich eine falsche Benennung, und rührt davon her, dass man sich vorstellte, es wären die Sinne, die uns betrögen. Eigentlich aber machen wir einen falschen Schluss, indem wir den Untersatz unter einen unrichtigen Obersatz subsumiren. So schliesst der Seefahrer: was wie Berge und Thäler, mit Wäldern bewachsene Gegenden u. s. w. aussieht, das ist Land; dieser Obersatz ist unrichtig, denn es kann auch eine Wolke, ein Nebel seyn. Aber nachdem der Seefahrer jenen Obersatz für richtig angenommen hat, subsumirt er nun unter ihn den Untersatz: was ich jetzt sehe, das sieht wie Berge, Thäler u. s. w. aus, welches richtig ist, und nun folgt der falsche Schlusssatz, folglich ist es Land. Hier betrügen also die Sinne nicht, denn sie sind ja nicht Schuld, dass der Seefahrer unter einen unrichtigen Obersatz subsumirt, und sich vorstellet, dass alles das Land sei, was so aussehe. So ist also der Betrug der Sinne nichts anders, als ein fehlerhafter Schluss, den wir aber für unmittelbare Wahrnehmung halten; der Seefahrer glaubt Land gesehen zu haben, und hat nur aus unrichtigen Merkmalen geschlossen, dass das, was er siehet, Land sei. Nicht sein Gesicht, sondern seine

Urtheilskraft hat ihm einen Streich gespielt, indem er ein unrichtiges Urtheil im Obersatze fällte.

3. Es ist also falsch, daſs der sogenannte Betrug der Sinne eine falsche Vorstellung sei, welche von den Sinnen abhänge. Es ist ein falsches Urtheil, welches vom Verstand abhängt. Dieser Betrug ist nie eine Empfindung oder unmittelbare Wahrnehmung, denn diese kann uns nicht betrügen, weil sie bloſs der Stoff zum Erkennen ist, die Erkenntniſs aber nicht im Stoff sondern in der Beziehung unsrer Vorstellungen auf den Gegenstand, den wir der Materie unsrer Anschauung, der Empfindung, setzen, besteht, und in diesem Gegenstande irren wir uns. Daſs übrigens die Sinne nicht betrügen, hat schon Epicur erkannt; denn Diogenes Laertius, Sextus Empirikus und mehrere andere sagen, er habe behauptet: jede Anschauung und jedes Bild der Phantasie sei wahr, und täusche nicht (πασαν αἰσθησιν, και πασαν φαντασιαν ἀληθη ὑπαρχειν, μη ψευδεσθαι). Seine Gründe waren, weil das Anschauungsvermögen oder die Sinnlichkeit nicht urtheile (πασα γαρ αἰσθησις ἀλογος), denn es afficire sich nicht selbst, und wenn es von seinem Objecte afficirt werde, so könne es zu dieser Affection nichts hinzuthun und nichts davon hinwegnehmen (ουτε ὑφ ἑτερου κινηθεισα δυναται τι προσθειναι ἡ ἀφελειν); es sei auch nichts vorhanden, was in der sinnlichen Anschauung einen Irrthum auffinden könne, es könne das weder eine gleichartige Anschauung, weil sie immer dasselbe gebe, noch eine ungleichartige, weil sie nicht Richter darüber seyn könne, noch eine andere, weil wir von jeder afficirt werden, noch der Verstand, weil dieser von den Anschauungen abhängt. Lucrez *) trägt

*) *Lib. IV. v. 482. sqq.*

Nam majore fide debet reperirier illud,
Sponte sua veris quod possit vincere falsa.
Quid majore fide porro, quam sensus haberi
Debet? An ab sensu falso Ratio orta valebit

dieſes nach Meinekens Ueberſetzung (Leipzig 1795. 8) ſo vor:

Denn was durch ſich ſelbſt den Irrthum, als Irrthum, beſtreitet,
Das muſs an ſich ſelbſt in hohem Grade gewiſs ſeyn.
Nun iſt nichts ſo wahr, als was die Sinne empfinden;
Denn was kann den Sinn, ſobald er täuſcht, widerlegen?
Die getäuſchte Vernunft, die ganz von der Sinnlichkeit abhängt?
Alle Vernunft iſt falſch, ſobald die Sinne nicht wahr ſind.
Oder ſoll das Auge das Ohr widerlegen; die Ohren
Etwa das Gefühl, und dies hinwiederum unſer
Zungennerven Geſchmack? das Geſicht die Gerüche der Naſe?
Nein, ſo glaub' ich, iſts nicht, da jedem Sinne ſeine eigne
Kraft ertheilt iſt, vermöge welcher nothwendig
Weich und hart, und kalt und warm, als ſolches beſonders
Muſs empfunden werden, ſo wie die mancherlei Farben,

Dicere eos contra, quae tota ab ſenſibus orta' ſt?
Qui niſi ſint veri, Ratio quoque falſa ſit omnis.
An poterunt Oculos Aures reprehendere? an Aureis
Tactus? an hunc porro Tactum Sapor arguet oris?
An confutabunt Nares, Oculive revincent?
Non (ut opinor) ita 'ſt: Nam ſeorſum quoique poteſtas
Diviſa 'ſt: ſua vis quoique 'ſt: ideoque neceſſe 'ſt,
Quod molle, aut durum eſt, gelidum, fervensve, ſeorſum
Id molle, aut durum, gelidum fervensve videri;
Et ſeorſum varios rerum ſentire Colores,
Et quaecunque coloribu' ſunt conjuncta, neceſſe 'ſt.
Seorſus item Sapor oris habet vim, ſeorſus Odores
Naſcuntur, ſeorſum Sonitus? ideoque neceſſe 'ſt,
Non poſſint alios alii convincere Senſus.
Nec porro poterunt ipſi reprendere ſeſe;
Aequa fides quoniam debebit ſemper haberi.
Proinde, quod in quoque 'ſt his viſum tempore, verum 'ſt.

Und was von denselben abhängt, einen besondern
Sinn erfordern; dagegen ist anders wieder die Wirkung
Des Geschmacks der Zunge, Geruch und Töne sind wieder
Von ganz anderer Art; und daraus leit' ich die Folge:
Ein Sinn könne der Unwahrheit den andern nicht zeihen.
Ja er kann sogar, weil einer nicht mehr oder minder
Wahr ist als der andre, sich selber nicht einmal bessern.
Also was ein Sinn in jedem Augenblick wahrnimmt,
Das ist alles wahr.
Gesetzt nun, es träfe das Urtheil
Nicht den wahren Grund, warum zum Beispiel des Thurmes
Viereck in der Ferne sich rundet: so ist es doch besser,
Einen falschen Grund von solcher Erscheinung zu geben,
Als das fahren zu lassen, was wir schon sicher besitzen;
Als den ersten Grund von allem Glauben, auf welchem
Glück und Leben beruht, so ganz unhaltbar zu machen.
Denn wofern du den Sinnen doch nicht mehr trauest zu glauben,
Wenn sie vom Abgrund dich, und andern Gefahren, zurückziehen,
Und den richtigern Weg zu deinem Ziele dir zeigen:
Geht die Vernunft nicht nur, nein selbst das Leben zu Grunde.

Et, si non poterit ratio dissolvere causam,
Cur ea, quae fuerint juxtim quadrata, procul sint
Viso rotunda; tamen praestat rationis egentem
Reddere mendose causas utriusque figurae,
Quam manibus manifesta suis emittere quaeque;
Et violare fidem primam, et convellere tota
Fundamenta, quibus nixatur Vita, Salusque.
Non modo enim Ratio ruat omnis, Vita quoque ipsa
Concidat extemplo, nisi credere sensibus ausis
Praecipiteisque locos vitare, et cetera, quae sint
In genere hoc fugienda; sequi, contraria quae sint.

Es thut mir leid, dafs Meineke vorftehendes ein abfurdes Raifonnement nennt. Diefes Urtheil rührt blofs daher, weil diefer übrigens den Sinn richtig liefernde Ueberfetzer des Lucrez die Gründe des Epicur für feine Lehre, dafs die Sinne nicht täufchen, mifsverftanden hat. Ein Sinn foll den andern nicht belehren können, heifst nicht, wie der Ueberfetzer des Lucrez fagt, „wir follen nicht im Stande feyn, die Eindrücke eines und eben deffelben Objects auf mehrere Organe mit einander zu vergleichen, um aus diefer Vergleichung unfer Urtheil über die finnliche Empfindung zu berichtigen"; fondern die Sinne können diefes nicht, denn diefes Vergleichen ift ja eine Sache des Verftandes, und diefer ift es, welcher irrt, und uns durch ein falfches Urtheil täufcht, aber nicht die Sinne. Der Verftand hält nehmlich die finnliche Empfindung für etwas anders als fie ift. Epicur fagt: οὐ γαρ ἀυτων εισι κριτικαι (fc. ἀιϑησεις). Das Geficht ftellt uns z. B. einen Stab, deffen eine Hälfte im Waffer fteckt, als gebrochen, das Gefühl als ganz dar. Hier belehrt nicht ein Sinn den andern, fondern der Stab wird von jedem Sinn nach den Naturgefetzen dargeftellt, nach welchen diefer wirkt, der Verftand aber mufs diefe Gefetze kennen, wenn er richtig darüber urtheilen und nicht irren foll, fonft entfpringt Schein ftatt Wahrheit. Der Ueberfetzer des Lucrez fagt ferner: „nach Epicur darf ich alfo nicht fagen, der Thurm fcheint nur rund, ift wirklich viereckt, fondern ich mufs fagen: der Thurm ift rund, weil ich ihn rund fehe, und wenn ich das Gegentheil weifs, irgend einen Grund fuchen, warum er unter diefen Umftänden, in diefer Entfernung, rund ift. Eben fo darf ich nicht fagen: der Mond fcheint mir nur fo klein, fondern er ift fo klein, und weil ich durch keine andere finnliche Erfahrung das Gegentheil darthun kann: fo ift es auch wohl möglich, dafs er wirklich nicht gröfser ift." Das ift Epicurs Meinung nicht, fondern er will fagen, der Thurm ftellt fich meinem Geficht rund dar, ich fehe ihn rund, und das ift Wahrheit; ob er nun wirklich rund ift oder nicht, das mufs der Verftand vermöge feiner Kenntniffe beurtheilen; fage ich, der Thurm

ist rund, weil ich ihn rund sehe, so täuscht mich nicht das Gesicht, welches mir ja nicht vorurtheilt, sondern nur die Anschauung eines runden Thurms liefert, der Verstand muss nun erst diese Anschauung aufs Object beziehen, und die Uebereinstimmung zwischen beiden bestimmen. Eben das behaupteten auch die Stoiker, aber blos von den Sinnen, nicht von der Phantasie. Die Akademiker waren es eigentlich, welche behaupteten, dass die Sinne uns täuschen; Tertullian erklärt sich daher mit Heftigkeit gegen diese Meinung. In unsern Zeiten hatten Bacon und Wolf hierin der Academiker, und Baumgarten Epicurs Ueberzeugung (Metaphysik §. 407); Meier pflegte bei diesem § zu dictiren: *Objiciuntur fallaciae opticae; sed committitur in illis vitium subreptionis, hinc recte dicitur sensus non fallere*, d. h: Man kann hiewider den optischen Betrug anführen; allein auch bei diesem wird durch den Fehler des Erschleichens ein Schluss für Empfindung gehalten, daher sagt man mit Recht, dass die Sinne nicht täuschen. Es giebt nehmlich eine Täuschung des äussern und innern Sinnes, oder vielmehr, man kann Schlüsse für unmittelbare äussere oder innere Wahrnehmungen halten. Der optische Betrug gehört zu der erstern, und die Täuschung, das moralische Gefühl, welches mit der Vorstellung einer tugendhaften Gesinnung oder Handlung verbunden ist, für den Grund davon, dass sie tugendhaft sind, zu halten, ist ein Betrug aus Verwechselung eines falschen Schlusses mit einer Wahrnehmung im innern Sinn (P. 210). S. Schein, Erscheinung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einl. B. S. 359.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. II. S. 210.

Betrug,

Satanslist, ψεῦδος, *falsitas*, *faussetė*. Die Täuschung der Sinne im Moralischen, da wir etwas vom freien Willen Abhängendes für eine Verschuldung der

Sinnlichkeit halten. So schiebt der Wollüstling seine Sünden der Unkeuschheit auf seine Naturtriebe, auf die Macht seiner Leidenschaft; und bedenkt nicht, dass wenn es nicht von seinem Willen abhinge, sie zu beherrschen, er weder gut noch böse seyn könnte. Das Moralischböse ist also kein Fehler der Sinnlichkeit, sondern des freien Willens; aber sein Ursprung, oder wie es in die Welt gekommen ist, eben darum unbegreiflich. Alle Menschen haben diese Verderbtheit in sich, dass sie aus freien Stücken zuweilen das Moralischböse dem Moralischguten vorziehen, und diese Verderbtheit kann durch nichts überwältigt werden, als durch die Idee des Sittlichguten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewusstseyn, dass sie eigentlich zu unsrer Anlage gehöre, und von uns wieder in uns hergestellet werden müsse; welches theils plötzlich durch eine Revolution geschiehet, und die Bekehrung heisst, theils nach und nach, und die Besserung genannt wird (R. 115).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleit. B. S. 359.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 211.
Dess. Relig. innerh. d. Gr. II. St. II. Abschn. 2. Aufl. S. 115. 1. Aufl. S. 106.

Beurtheilung,

ästhetische, *iudicium aestheticum*, *jugement de goût*. Diejenige Beurtheilung eines Gegenstandes, durch welche derselbe für schön oder häfslich erklärt wird. Sie gehet vor der Lust oder Unlust am Gegenstande vorher (U. 29) s. Geschmacksurtheil. In der Beurtheilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurtheil rein. Eine freie Schönheit setzt nehmlich keinen Begriff von irgend einem Zwecke voraus, wozu das Mannichfaltige in dem gegebenen Objecte dienen und was dieses also vorstellen solle, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeschränkt werden würde (U. 49).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 9. S. 29. — §. 16. S. 49.

Beurtheilungsvermögen,

iudicium, *iugement*. So nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand für das zu halten, was er iſt, und es iſt entweder theoretiſch, zum richtigen Erkennen, oder practiſch, zum ſittlich guten Handeln (G. 21) ſ. Menſchenvernunft.

Bevollmächtigungsvertrag,

mandatum, *mandement*, *commiſſion*, *procuration*. Die Geſchäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen. Er iſt entweder Geſchäftsführung ohne Auftrag, (*negotiorum geſtorum actio* *), *geſtion d'affaires*) dann wird ſie bloſs an der Stelle (welches im römiſchen Recht *utiliter gerere* heiſst), aber nicht im Namen des Andern geführt; oder Geſchäftsführung mit Auftrag, oder das eigentliche Mandat (K. 121). S. Geſchäftsführung.

Beweglichkeit,

Bewegbarkeit, *mobilitas*, *mobilité*. Diejenige Eigenſchaft eines Gegenſtandes, daſs ſeine äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, durch irgend eine Kraft, verändert werden können. Sie iſt die einzige Eigenſchaft, die in der Phoronomie, oder reinen Bewegungslehre, dem Subjecte dieſer Wiſſenſchaft, oder dem Gegenſtande, von dem ſie handelt, nehmlich der Materie, beigelegt wird (N. 1). Ein Gegenſtand im Raume kann aber nicht *a priori*, und ohne Belehrung durch Erfahrung, für beweglich erkannt werden, daher gehört der Begriff der Beweglichkeit nicht unter die Begriffe des reinen Verſtandes, welche *a priori* bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Verſtande ſelbſt ent-

*) *Negotium gerentes alienum, non interveniente ſpeciali pacto. Digeſt. lib. III. Tit, V. de negotiis geſtis leg. X.* §. 1. z. B. das, was ein Vormund im Namen ſeines Pupillen thut.

ſpringen. Der Begriff der Beweglichkeit iſt empiriſch oder entſpringt lediglich aus der Erfahrung, und kann alſo nur in einer Naturwiſſenſchaft Platz finden, in der die reinen Begriffe *a priori* auf dieſen einzigen empiriſchen Begriff angewendet werden, wie es in der Phoronomie geſchieht, welche die eigentliche Metaphyſik der Bewegung iſt. Wollte man aber nur ganz reine Erkenntniſs *a priori* zur Metaphyſik rechnen, ſo wäre die Phoronomie ein Theil der angewandten Metaphyſik (N. 4).

Bewegung

(als Beſtimmung eines Objects), κινησις, φορα, *motus, latio, mouvement*. Bewegung iſt Veränderung des Orts. Das iſt die allgemeine Erklärung der Bewegung. Epicur hat ſie ſchon: μεταβασις ἀπο τοπου εἰς τοπον, auch Baumgarten (Metaphyſ. 199), Käſtner (Anfangsgr. d. höh. Mechan. §. 1) und Gehler (im Art. Bewegung). Man darf ſie einräumen, ſo lange man die Bewegung bloſs phoronomiſch betrachtet, d. h. ſo lange man abſtrahirt von der Gröſse, Ausdehnung, Figur u. ſ. w. kurz, der Beſchaffenheit des Beweglichen (*mobilis, mobile*), d. i. desjenigen, deſſen Veränderung des Orts möglich iſt, und dieſes ſich bloſs als einen phyſiſchen Punct vorſtellt. Soll aber dieſe Definition der Bewegung auf jede Beſchaffenheit des Beweglichen, den bewegten Körper paſſen, ſo reicht obige Erklärung nicht zu. Denn Empirikus macht ſchon wider Epicurs Erklärung die Einwendung, daſs ſie die Bewegung der Töpferſcheibe nicht einſchlieſse, welche, wenn ſie herumgedrehet wird, in Bewegung ſei, und dennoch den Ort nicht verändere. Eben das gilt auch von einer Kugel, wenn ſie ſich um ihren Mittelpunct drehet, ohne den Raum zu verlaſſen, den ſie einnimmt; ſie bewegt ſich alsdann, ohne den Ort zu verändern. Aber ihr Verhältniſs zum äuſserlichen Raum, d. i. zu dem Raum, den ſie einnimmt, verändert ſich; denn ſie kehrt einem beſtimmten Punct deſſelben immer andere und andere Puncte zu, ausgenommen den Punc-

ten, die mit der Axe, um welche ſie ſich drehet, in einer geraden Linie liegen. So kehrt die Erde dem Monde alle 24 Stunden ihre verſchiedenen Seiten zu. Folglich iſt Bewegung eines Dinges die Veränderung der äuſsern Verhältniſſe (*relationum localium*) deſſelben zu einem gegebenen Raume (N. 5). Dieſe Erklärung paſst auch auf die andern beiden Beiſpiele, mit denen Empirikus die Erklärung des Epicur umſtoſsen will, nehmlich einen Cirkel, deſſen eine Spitze feſt ſtehet, während dem, daſs die andere einen Kreis beſchreibt; und auf eine Thüre, die ſich auf ihren Angeln herumdrehet.

2. Man könnte wider die letztere Erklärung einwenden, ſie ſchlieſse nicht die innere Bewegung ein, z. B. die Gährung in einem Faſſe Bier. Denn bei derſelben bleiben die äuſsern Verhältniſſe des Faſſes Bier zu dem Raum, den das Faſs nicht einnimmt, und das Bier ſei doch in Bewegung. Allein das Ding, dem die Bewegung beigelegt wird, muſs als Einheit betrachtet werden. Das Faſs Bier iſt nicht in Bewegung, ſondern das Bier im Faſſe iſt in Bewegung. Die Bewegung eines Dinges und die Bewegung in einem Dinge iſt nicht einerlei. Jeder Tropfen Bier kann ſeine äuſsern Verhältniſſe zu dem daſſelbe umgebenden Faſſe ändern, und das Faſs ſelbſt dennoch ſeine Verhältniſſe gegen den äuſsern Raum behalten, und folglich ohne Bewegung ſeyn (N. 6).

3. Wir haben hier vorzüglich die metaphyſiſchen Begriffe von Bewegung auseinander zu ſetzen, und den des Raums und Orts, in ſo fern es zur Verdeutlichung des Begriffs der Bewegung nöthig iſt, und die Zweifel zu heben, welche die Skeptiker der Wirklichkeit der Bewegungen entgegengeſetzt haben. Da wir es hier mit körperlichen Weſen zu thun haben, und ausmachen wollen, was in Anſehung der Bewegung derſelben *a priori* zu erkennen iſt, ſo iſt hier nicht die Rede vom Urſprung der Vorſtellung des Raums überhaupt, welches eine transſcendentale Unterſuchung und in dem Artikel Raum zu finden iſt; ſondern der Raum wird hier als nothwendige Eigenſchaft aller

körperlichen Wesen betrachtet (N. 9). Der Raum ist in so fern die Form aller äussern sinnlichen Anschauung, das heisst, alles, was sich nicht als zu meinem Subject gehörig, nicht als mein blosser Gedanke, sondern als von mir unterschieden mir darstellen soll, das muss im Raume seyn. Ob der Raum übrigens der Materie im Raume an sich selbst zukomme, oder nur eine aus der Beschaffenheit unsers Sinnes entspringende Vorstellung sei, darnach ist hier nicht die Frage; weil hier bloss davon die Rede seyn soll, wie die Bewegung als Erscheinung nothwendig erfahren werden muss (N. 2).

4. In aller Erfahrung muss etwas empfunden werden, dies ist nun die Materie; soll aber die Bewegung derselben ein Gegenstand der Erfahrung seyn, so muss nicht nur die Materie, sondern auch der Raum selbst, indem er sich bewegt, empfunden werden, d. i. durch etwas bezeichnet werden, was empfunden wird. So ist der Raum in einer Kutsche ein empirischer oder solcher Raum, der empfunden wird, und also ein Gegenstand der Erfahrung. Ueberhaupt ist der Raum, den die Körper einnehmen, empirisch. Wenn ich eine Kugel von einem Orte zum andern trage, so trage ich zugleich einen Raum mit weg, den die Kugel anfüllt, und der von ihrer Oberfläche begrenzt ist, zugleich aber bewegt sie sich auch in einem andern empirischen oder Erfahrungsraum, z. B. in der Stube, deren Wände einen Raum einschliessen. Diese Räume also, welche Gegenstände der Erfahrung sind, und in einander gedacht werden, sind selbst beweglich, wie die Materie, die solche Räume einschliesst, und sich in solchen Räumen befindet. So bewegt sich meine Stube mit der ganzen Erde fort. Ein solcher beweglicher Raum heisst nun der materielle, der relative oder empirische Raum; materiell, weil er wie Materie empfunden wird, relativ, weil er sich immer wieder auf einen andern Raum bezieht, in welchem er bewegt werden kann. Allen diesen empirischen Räumen, von denen der eine immer in dem andern gedacht wird, muss doch zuletzt ein Raum zum Grunde gelegt werden, in dem alle Bewegung gedacht wird,

und der daher nicht weiter beweglich ist; daher heisst er der reine oder absolute Raum, und kann nicht erfahren, oder wieder auf einen andern Raum bezogen werden (N. 1). Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein reeller Gegenstand, sondern bedeutet nur die Vernunftvorstellung eines letzten Raums, in dem ich alle empirischen Räume, die ich als beweglich in einander erfahren kann, setzen oder denken muss. Machen wir diesen absoluten Raum zu einem wirklichen Dinge, so ist das ein Missverstand, die Verwechselung einer Vernunftidee von einem letzten Raum, den ich mir nothwendig als etwas, worin alle empirische Räume sind, denken muss (eine logische Allgemeinheit), mit einem wirklichen Dinge, in welchem sich alle Räume wirklich befinden (eine physische Allgemeinheit), welches letztere freilich so seyn müsste, wenn die Körper nicht Erscheinungen, sondern wirkliche Dinge an sich wären. S. Raum (N. 3.).

5. Der Ort eines jeden Körpers ist nicht der Raum, den er einnimmt, sondern ein Punct. Denn wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen. Nun misst man aber, um dieses zu erfahren, nicht etwa von einem beliebigen Puncte der Oberfläche, oder des Inwendigen der Erde, bis zu jedem beliebigen Puncte des Mondes. Sondern, man nimmt die kürzeste, das ist die gerade Linie vom Mittelpuncte des einen Körpers bis zum Mittelpuncte des andern. Folglich ist der Ort der Erde, oder des Mondes, und so jedes Körpers, immer nur ein gewisser Punct. Daher kann sich eben (nach 1) ein Körper bewegen, ohne seinen Ort zu verändern, wie die Erde, wenn sie sich um ihre Axe drehet (N. 5).

Wir bestimmen also das Wo, oder den Ort, in dem sich ein Körper befindet, nicht bloss durch seine Lage gegen andere Gegenstände, sondern zugleich durch die Lage eines gewissen Punctes in dem Gegenstande gegen seine Theile; und nehmen also auch schon dann Bewegung an, wenn der Gegenstand an seinem Ort bleibt, aber seine äussern Verhältnisse gegen andre Gegenstände ändert.

6. Der Begriff der Bewegung, ſie mag nun durch Veränderung des Orts, oder der äuſsern Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, erklärt werden, iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich.

a. Durch die Zeitvorſtellung. Denn Veränderung iſt Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und eben demſelben Objecte. Ein Körper verändert z. B. nach der erſten oder phoronomiſchen Erklärung der Bewegung den Ort, heiſst, er iſt an einem Ort, und er hat den Ort verlaſſen, oder iſt nicht mehr an dieſem Ort. Nicht mehr, heiſst, er war in der vorhergehenden Zeit da, aber in der gegenwärtigen, die auf die vorhergehende folgte, iſt er nicht da. Laſſen wir das nicht mehr ganz weg, ſo heiſst, ein Körper verändert den Ort, er iſt an einem Ort, und iſt nicht an dieſem Ort, welches zwei contradictoriſch entgegengeſetzte oder ſich einander völlig aufhebende Prädicate ſind. Das Nicht mehr macht alſo den Begriff der Veränderung erſt möglich, folglich der Zeitbegriff, durch welchen allein ein Nach einander gedacht werden kann.

b. In der Zeitvorſtellung. Denn nur in der Zeit kann ein Körper jetzt an einem und bald darauf wieder an einem ganz andern Ort ſeyn, wodurch eben der Begriff des Nacheinander, oder zu zwei verſchiedenen auf einander folgenden Zeiten, möglich wird.

Die Zeit liegt alſo aller Bewegung zum Grunde, und ſie iſt ohne Zeit nicht möglich. Und ſo iſt die Bewegung ſelbſt allerdings etwas zufälliges und empiriſches, deſſen Wirklichkeit nur durch Wahrnehmung erkannt wird, oder doch eine Wahrnehmung vorausſetzt. Aber die Zeit liegt derſelben *a priori* zum Grunde, und die ganze allgemeine Bewegungslehre oder reine Naturwiſſenſchaft wäre unmöglich, wenn nicht die Zeit eine Form aller unſerer ſinnlichen Vorſtellungen wäre, und dieſe dadurch allgemein und nothwendig beſtimmte (C. 48. f.).

7. Man erklärt gemeiniglich die **Ruhe** durch die Abwesenheit der Bewegung. Diese Definition giebt aber kein Criterium der Ruhe an, ja verwickelt sogar in Widersprüche. Man nehme an, dass ein Punct sich in der Linie AC Fig. I, mit gleichförmiger, d. i. immer mit derselben Geschwindigkeit bewege. Er muss also einmal in jedem Puncte der Linie gegenwärtig seyn. In dem Augenblick, worin er in einem Punct der Linie gegenwärtig ist, verändert er seinen Ort nicht, welches bei dem Punct so viel heisst, als bewegt er sich nicht. Ist nun die Abwesenheit der Bewegung schon Ruhe, so ruhet der Körper in jedem Augenblick, und die Bewegung bestände also darin, dass der Körper jeden Augenblick ruhet, welches sich widerspricht *). Man wird also sagen, der Punct bewegt sich in jedem Puncte der Linie. Allein man nehme an, der bewegte Punct gehe nicht bis C, sondern nur bis B, in welchem Puncte sich die erste Hälfte der Linie AC endigt, und gehe von B nach A zurück; den Weg von A bis B zu durchlaufen dauere eine halbe Secunde, und eben so lange die Bewegung von B nach A. B gehört nun sowohl zur Bewegung von A nach B, als von B nach A, der Körper sei aber nicht den kleinsten Theil der Zeit in B gegenwärtig. So wird es keinen Unterschied in der Quantität (Grösse) der Bewegung machen, ob der Punct von A nach C, oder von A nach B und wieder zurück nach A gehet. Gehet nun der Punct von A nach C, so ist er in B in Bewegung; kehrt er aber von B nach A zurück, so ist er offenbar in B in Ruhe, wenn Ruhe Abwesenheit der Bewegung ist; denn da die Bewegung von B nach A der von A nach B entgegengesetzt ist, zwei entgegengesetzte Bewegungen aber in demselben Augenblick mit einander verbunden sich ein-

*) Diodorus Kronus beim Sextus Empirikus (*adv. Math. X.* 85) will dadurch die Unmöglichkeit der Bewegung beweisen. Das Bewegte, sagt er, ist in einem Orte, was in einem Orte ist, hat keine Bewegung, demnach ist alle Bewegung ein Unding.

ander aufheben, so wäre folglich die Bewegung in B offenbar = o, alſo der Körper in B in Ruhe. Da nun aber auf dem Wege von A nach C der Körper in B in Bewegung wäre, und doch die Quantität in beiden Bewegungen von A nach C und von A nach B und zurück nach A dieſelbe iſt, welches ſich widerſpricht, ſo müſste entweder dieſe Quantität nicht dieſelbe, oder der Körper, wenn er ſich von A nach C bewegt, in B, und da wir bei jedem Puncte denſelben Schluſs machen können, in jedem Puncte in Ruhe ſeyn, welches ſich doch auch widerſpricht. Man ſtelle ſich ferner vor, daſs Fig. II. die Linie AB vertical, oder über dem Punct A aufgerichtet ſtehe. Man denke ſich ferner einen Körper, der in dieſer verticalen Linie von A nach B in gleichförmiger Bewegung aufſteigen würde, aber durch die Gegenwirkung der Schwere immer mehr und mehr Bewegung verliert, bis er endlich in B ſeine ganze Bewegung verloren hat, und folglich von B wieder herabfallen muſs. Iſt nun der Körper in B in Bewegung oder in Ruhe? Ohne Zweifel wird man ſagen in Ruhe; weil ihm alle vorherige Bewegung genommen worden, als er den Punct B erreichte, und hernach erſt wieder Bewegung erfolgen muſste, alſo noch nicht da war, wenn nehmlich Ruhe die Abweſenheit der Bewegung iſt. Wie gehet es nun zu, daſs man hier den Körper in B in Ruhe denken muſs, da man doch vorher bei der horizontalen Bewegung den bewegten Punct von A nach B und zurück nach A in B in Bewegung denken muſste? Der Grund liegt darin, daſs die verticale Bewegung als gleichförmig verzögert, oder abnehmend, und hernach als gleichförmig beſchleunigt gedacht wird, ſ. Beſchleunigung der Bewegung. Folglich hört in B die Bewegung nicht gänzlich auf, ſondern nur bis zu einem Grade, der kleiner iſt als jede anzugebende Gröſse. Würde nehmlich die Linie BA, in welcher der Körper wieder herabfällt in die Richtung AB geſtellt, mithin der Körper immer noch als ſteigend betrachtet, und hörte die Schwere auf zu wirken, ſo würde der Körper immer noch ſteigen, die Geſchwindigkeit würde nur gleichförmig werden, aber er würde in jeder noch ſo groſ-

fsen anzugebenden Zeit einen Raum durchlaufen, der kleiner ist als jeder anzugebende Raum, mithin seinen Ort für alle mögliche Erfahrung gar nicht verändern. Er würde also in dem Zustande einer dauernden oder beharrlichen Gegenwart (*praesentia perdurabilis*) an demselben Orte, in B seyn; weil aber die Schwere continuirlich auf den Körper wirkt, so wird dieser Zustand der beharrlichen Gegenwart sogleich wieder aufgehoben. Dies ist nun der eigentliche Begriff der Ruhe, dass sie die beharrliche (eine Zeitlang, aber nicht bloss einen Augenblick dauernde) Gegenwart an demselben Ort ist. Der Begriff der Abwesenheit der Bewegung ist gar kein Grössenbegriff, sondern ein Grenzbegriff, die Grenze der Bewegung z. B. der Anfang und das Ende derselben. Daher ist der bewegte Punct in jedem Punct der Linie nicht eine Zeitlang in Ruhe, sondern so wie er in jedem Punct eine Grenze der Zeit und des Raums erreicht hat, so kann dieser Punct auch als Grenze der Bewegung gedacht werden. Die Gegenwart in einem Ort ist also nicht Ruhe, wenn sie nicht eine Zeitlang, wäre sie auch nur eine sehr kleine Zeit, dauert, sondern bloss Mangel oder Grenze der Bewegung. So wenig also ein Punct das Gegentheil der Linie ist, so wenig ist die Abwesenheit der Bewegung oder die blosse Gegenwart an einem Ort das Gegenthiel der Bewegung. So weing man aber die Linie aus unendlich vielen Puncten zusammensetzen kann, obwohl in der Linie unendlich viel Puncte sind; so wenig kann man die Bewegung aus unendlich vielen Abwesenheiten der Bewegungen zusammensetzen, obwohl in der Linie, welche der bewegte Punct durchläuft, unendlich viel Puncte sind, deren jedem der bewegte Punct einen Augenblick gegenwärtig ist, und also der Bewegung ermangelt. Dauert aber in einem Punct diese Gegenwart des bewegten Puncts, oder Abwesenheit seiner Bewegung eine, auch noch so kleine, Zeit hindurch, so wäre er in diesem Puncte in Ruhe. Und so kann man auch sagen, die Ruhe ist eine Bewegung mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, so wie

die Bewegung eine Ruhe mit unendlich kleiner (nicht eine Zeitlang dauernder) Beharrlichkeit, beide eine endliche Zeit hindurch, wodurch Momente der Geſchwindigkeit und Beharrlichkeit ausgedrückt würden, oder die unendlich kleinen Theile, woraus beide zuſammengeſetzt ſind.

In der Erklärung der Ruhe als beharrlicher Gegenwart an einem Ort ſcheint wieder die Schwierigkeit vorzukommen, daſs eine Kugel ſich um ihre Axe drehe, und doch in einem Ort beharrlich ſeyn kann, folglich in Ruhe wäre, wenn ſie ſich doch um ihre Axe bewegte. Allein ſobald nicht von einem bewegten Puncte, ſondern Körper, die Rede iſt, ſo beſtehet ſeine Ruhe darin, daſs er an demſelben Ort, nicht nur dem Orte ſelbſt, ſondern auch in allen ſeinen äuſsern Verhältniſſen zu einem gegebenen Raume demſelben beharrlich gegenwärtig iſt. Eine Kugel iſt in Ruhe, heiſst daher nicht bloſs, ſie iſt einem Orte beharrlich gegenwärtig, ſondern einem gegebenen Raum in allen ihren äuſsern Verhältniſſen zu demſelben, ſie beharret in derſelben Lage gegen andere Körper.

8. Die Schwierigkeiten bei der Bewegung rühren offenbar von der in der Vorſtellung des Raums und der Zeit gegründeten Continuität der Bewegung her, ſ. Abſprung, und von der Theilung des Raums und der Zeit ins Unendliche und der Unmöglichkeit, beide aus Raumes- und Zeitpuncten als bloſsen Grenzen der Linien und Zeiten zuſammen zu ſetzen. Die Skeptiker ſetzen daher der Wirklichkeit der Bewegung folgende Zweifel entgegen.

a. Diodorus Kronus ſagt: Es giebt keine Bewegung. Denn alles Bewegte hat entweder Bewegung in dem Orte, wo es iſt, oder in dem, wo es nicht iſt. Bewegt es ſich in dem erſtern, dann bleibt es in dieſem Ort, iſt alſo ohne Bewegung. In dem letztern kann es ſich nicht bewegen, weil ein Weſen da, wo es nicht iſt, keine Bewegung haben kann. Antwort:

Es bewegt ſich (die Kugelbewegung um die Axe ausgenommen) weder an dem Ort, wo es iſt, noch an dem Ort, wo es nicht iſt, ſondern es giebt noch ein drittes, das Diodorus überſehen hat, es bewegt ſich von dem Ort, wo es iſt, nach dem Ort hin, wo es nicht iſt. Denn zur Bewegung wird eine Raumes- und Zeitlänge erfordert. Iſt der Körper eine Zeitlang in einem Ort, ſo ruhet er an demſelben, iſt er aber nur einen Augenblick daſelbſt, ſo iſt nur keine Bewegung an dem Ort, denn die Bewegung iſt nur immer zwiſchen zwei Orten, welche der Anfang und das Ende des Weges ſind, den das Bewegliche durchläuft. Folgende vier Einwürfe des Eleatiſchen Zeno gegen die Bewegung führt Bayle (Art. Zeno von Elea F) aus des Ariſtoteles Naturlehre (6. B. 9. Cap.) an:

b. Wenn ein Pfeil, der gegen einen gewiſſen Ort gerichtet iſt, ſich bewegte, ſo würde er zugleich in Ruhe und in Bewegung ſeyn. Nun iſt das widerſprechend; alſo bewegt er ſich nicht. Den Oberſatz zu beweiſen, ſetzt Bayle zwei Grundſätze voraus. Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich ſeyn; und zwei Zeiten können nicht zugleich ſeyn. Der Beweis iſt: der Pfeil iſt jeden Augenblick in einem Raume, der ihm gleich iſt; er iſt folglich in demſelben in Ruhe, denn man iſt nicht in dem Raum, aus welchem man ſich wegbewegt: es giebt folglich keinen Augenblick, wo er ſich nicht bewegte; wenn aber das iſt, ſo iſt er zugleich in Ruhe und in Bewegung.

Antwort: Dieſer Einwurf iſt im Grunde der vorhergehende, denn es macht keinen Unterſchied, ob man bei dieſem Einwurf den Ort des Körpers einen Punct (5), wie in (a), oder den Raum, den der Körper einnimmt, wie hier, betrachtet. Ariſtoteles beantwortet ihn richtig dadurch, daſs er ſagt: das iſt falſch, denn die Zeit beſtehet nicht aus untheilbaren Zeittheilen, ſo wie auch keine an-

dere Gröſse*). Wäre nehmlich nicht das Ende der verfloſſenen Zeit auch der Anfang der darauf folgenden, und die Augenblicke nicht Zeitgrenzen, ohne alle Gröſse, ſondern unmittelbare Zeittheilchen von einer gewiſſen Gröſse, folglich völlig von einander getrennt; ſo wäre der Pfeil in dem Raum, den er einnimmt, während eines ſolchen Zeittheilchens gegenwärtig, folglich hier nicht Mangel der Bewegung (ein Grenzbegriff), ſondern wirkliche Ruhe (6). Dann wäre der Körper in dem Zeittheilchen, in welchem er ſeinen Ort verläſst, nicht mehr an dieſem Ort, und auch noch nicht an dem folgenden (wo wäre er denn alſo während dieſes Zwiſcheuraums?); oder er wäre in dem Zeittheilchen, in welchem er den folgenden Ort einnimmt, noch an dem Ort, welchen er verläſst, und ſo wäre er entweder zu gleicher Zeit an verſchiedenen Orten, oder beide Zeittheilchen, das worin er den Ort verläſst, und das worin er den neuen Ort einnimmt, müſsten zugleich ſeyn, wider obige Grundſätze. Alles dieſes wird durch die Continuität der Zeit, und daſs die Augenblicke nicht Zeittheilchen, ſondern Zeitgrenzen, und die Gegenwart eines Körpers in den Puncten, die er durchläuft, Bewegungsgrenzen (Mangel der Bewegung), aber nicht wirklich Ruhe, oder der Bewegung entgegengeſetzte Gröſsen (Dauer der Gegenwart an einem Ort) ſind, widerlegt.

c. Wenn es Bewegung gäbe, ſo müſste das Bewegliche von einem Ort zum andern gehen können; denn alle Bewegung iſt zwiſchen zwei Enden eingeſchloſſen, dem Ort, wo ſie anfängt (*terminus a quo*), und dem Ort, wo ſie aufhört (*terminus ad quem*). Nun iſt die Linie zwiſchen dieſen beiden Puncten ins Unendliche theilbar, es iſt alſo unmöglich, daſs das Bewegliche dieſe unendliche Menge von Theilen in einer endlichen Menge Zeittheilen durchlaufen könne; oder es müſsten mehrere Zeittheilchen zugleich ſeyn, welches unmöglich iſt.

Antwort: Ariſtoteles beantwortet dieſes ganz richtig: Die Zeit iſt ſowohl ein Continuum als der Raum,

*) Τουτο δε ἐςι ψευδος οὐ γαρ συκειται ὁ χρονος ἐκ των νυνὀντων ἀδιαιρετων, ὅσπερ, οὐδ' ἀλλο μεγεθος οὐδεν.

und eine endliche Zeit hat alſo eben ſo wohl eine unendliche Menge von Theilchen der Zeit, als eine endliche Linie Theilchen der Linie *). Bei jeder Bewegung gehet alſo eine Theilung eines endlichen Raums und einer endlichen Zeit ins Unendliche vor ſich, obgleich dadurch nicht dieſe unendliche Menge Zeit- und Raumtheilchen einzeln conſtruirt oder ſinnlich dargeſtellt werden können.

Daſs bei der Bewegung eine Theilung ins Unendliche in einer endlichen Zeit vollendet wird, widerſpricht ſich auch nicht. Man muſs ſich nehmlich vorſtellen, daſs, ſo wie die Ruhe darin beſtehet, daſs ſich das Bewegliche in einem Theile des Raums mit unendlich kleiner Geſchwindigkeit bewegt, die Bewegung darin beſtehet, daſs das Bewegliche in jedem unendlich kleinen Raum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen hindurch gegenwärtig iſt, daher durchläuft es die unendliche Menge unendlich kleiner Theile des Raumes, die zuſammen eine endliche Gröſse ausmachen, in einer endlichen Zeit. So ſtimmt alles mit den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens zuſammen. Uebrigens muſs man nicht vergeſſen, daſs dieſe unendliche Menge von Raumtheilchen, Zeittheilchen u. ſ. w. nicht etwas wirklich auſser uns vorhandenes, ſondern bloſs die aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden, und den Erſcheinungen nothwendig zum Grunde liegenden Bedingungen ſind, unter welchen wir uns die Anſchauungen derſelben, durch die Vernunft, denken müſſen.

d. Der berühmte Achilles des Zeno von Elea *), oder derjenige Einwurf gegen die Bewegung, den man

*) *Cum tempus continuum ſit, parique modo infinitum ſit, eodem infinitatis iure, eisdemque partium diviſionibus ſibi mutuo reſpondebunt tempus et magnitudo.* Canimbricenſes, *in Ariſtot. Phyſic. lib. VI. cap. 9.*

**) Diogenes Laertius giebt den Zeno für den Erfinder dieſes Einwurfs an, ſagt aber doch, Phavorinus habe den Parmenides, und andere mehr, dafür angegeben. Ὁυτος και τον Ἀχιλλεα πρωτος λογον ἠρωτησε Φαβορινος δε φησι Παρμενιδην, και ἀλλους συχνους. *Diog. Laert. lib. IX. Zeno.*

für ſo unüberwindlich hielt, daſs man davon jeden unwiderleglichen Satz einer Schule ihren **Achilles** nannte. Achilles hieſs aber der Einwurf des Zeno, weil dieſer griechiſche Held, den Homer den **ſchnellfüſſigen** nennt, in demſelben zum Beiſpiel angeführt wird. Der Einwurf heiſst ſo: das allergeſchwindeſte Bewegliche kann das allerlangſamſte nicht erreichen, wenn dieſes beim Anfang der Bewegung, ſei es auch noch ſo wenig, voraus iſt *). Wir wollen ſetzen, eine Schildkröte habe zwanzig Schritte vor dem Achilles voraus, und der letzte ſei zwanzigmal ſo geſchwind als die erſtere. Während daſs nun Achilles zwanzig Schritte thut, legt die Schildkröte einen Schritt zurück, um welchen ſie dem Achilles alſo noch vor iſt. In der Zeit, daſs Achilles dieſen einen Schritt thut, legt die Schildkröte den 20ten Theil eines ſolchen Schritts zurück, und iſt nun dieſen Theil dem Achilles noch vor. In der Zeit, daſs Achilles dieſen 20ten Theil eines Schritts macht, legt die Schildkröte den 20ten Theil dieſes 20ten Theils, alſo $\frac{1}{400}$ eines Schritts zurück, und bleibt um denſelben voraus, und ſo fort ins Unendliche.

Antwort. Dieſer Einwurf beruhet wieder auf der Theilung der Linie, die der Körper durchläuft, ins Unendliche. Es heiſst weiter nichts, als wenn ich eine Linie, die aus 21 Theilen beſtehet, in zwei Theile theile, wovon der eine Theil aus 20 und der andre aus einem Theil beſtehet, ſo kann ich den letzten wieder in 20 Theile und einen Theil theilen, und den letztern wieder ſo, und ſo fort ins Unendliche, indem ich nie auf einen Theil komme, welcher nur noch 20 Theile enthielte. Oder allgemein, wenn ich eine Linie in zwei beliebige Theile theile, und den letztern Theil wieder in zwei beliebige Theile, und ſo fort, ſo erreiche ich dadurch nie das Ende der Li-

*) Προσκειται εν τουτο, ὅτι ουδε το ταχιςον τετραγωδημενον εν τω διωκειν το βραδυτερον. *Ariſt. Phyſ. lib. VI. c. 9.*

nie, welches die Natur der continuirlichen Gröfse ift. Dafs der Achilles die Schildkröte nicht einholt, liegt nehmlich darin, dafs Achilles immer nicht mehr als nur den Raum durchfchreitet, den die Schildkröte zuletzt zurückgelegt hat; oder dafs man nicht ans Ende der Linie kömmt, liegt darin, dafs man fie theilt und nicht ganz nimmt.

e. Die Bewegung widerfpricht fich felbft. Denn man nehme z. B. einen Tifch, der unbeweglich und etwa vier Ellen breit fei. Auf diefem Tifche liege ein Stab, auch von vier Ellen Länge, fo, dafs zwei Ellen des Stabes auf dem Tifche liegen, und zwei Ellen über den Tifch wegragen, nach Abend zu. Die Seite des Tifches nach Morgen zu berühre etwa ein Stein, der auch vier Ellen lang fei. Der Stein bewege fich nun von Morgen nach Abend zu auf dem Tifche, fo, dafs er in einer halben Stunde zwei Ellen Raum auf dem Tifche zurücklege, fo wird er am Ende der halben Stunde den Stab berühren. Nun fange auch der hölzerne Stab an von Abend nach Morgen zu fich zu bewegen, fo wird am Ende der zweiten halben Stunde der Stein, der in feiner Bewegung bleibt, die Abendfeite des Tifches erreichen, und vier Ellen durchlaufen feyn, aber der Stab wird in der letzten halben Stunde alle Puncte des Steins berühren, der doch auch vier Ellen lang ift, folglich in der halben Stunde fo viel Ellen durchlaufen, als der Stab in der ganzen Stunde, und zwar bei gleicher Bewegung, welches fich widerfpricht.

Antwort: Ariftoteles fagt ganz richtig, dies ift ein Trugfchlufs; denn des Steins Bewegung wird auf einen Raum bezogen, der in Ruhe ift, nehmlich den Tifch, des Stabes Bewegung aber auf einen Raum, der in derfelben, aber entgegengefetzten Bewegung ift. Folglich ift bei dem letztern die Bewegung nach den Endpuncten zu zwiefach, denn um fo viel als fich der Stab gegen Morgen bewegt, bewegt fich der Stein gegen Abend, folglich mufs der eine in halb fo viel Zeit des andern Endpunct erreichen, als in der er den Endpunct des Tifches erreichet, welcher ruhet.

Folgenden Einwurf macht unter andern Bayle gegen die Bewegung (Zeno von Elea G):

f. Wenn die Bewegung niemals anfangen kann, so ist sie auch nicht vorhanden, nun kann sie niemals anfangen, also u. s. w. Der Untersatz wird so bewiesen: Ein Körper kann nicht an zwei Orten zugleich seyn, nun könnte er niemals anfangen sich zu bewegen, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn; denn so wie er fortrückte, wird er einen Theil berühren, der ins Unendliche theilbar ist, folglich u. s. w. Ueberdem ist es gewiss, dass von einer unendlichen Anzahl Theile keiner der erste seyn kann, weil sie sonst auf dieser Seite endlich seyn, würde; nun kann aber kein Theil den zweiten vor dem ersten berühren. Denn die Bewegung ist ein Seyn, das wesentlich auf einander folget, wovon nicht zwei Theile neben einander seyn können. Also kann die Bewegung niemals anfangen, wenn das Continuum unendlich theilbar ist, wie es ohne Zweifel auch ist, wenn es existirt. Aus eben dem Grunde kömmt eine Bewegung auch nie zu Ende. Ein Bewegliches, das auf einer schiefen Fläche herabläuft, kann niemals von der schiefen Fläche herabfallen; denn ehe es herabfiele, müsste es nothwendig den letzten Theil des Tisches erreichen, und wie wäre das möglich, da jeder Theil, den man für den letzten nehmen will, eine unendliche Menge derselben enthalten, und eine unendliche Anzahl kein letztes hat.

Antwort: Dieser Einwurf fällt wieder damit weg, dass die Zeit eben so wohl ins Unendliche theilbar ist, als der Raum. Bei einer Reihe, die auf beiden Seiten unendlich ist, kann allerdings kein Theil der erste und der letzte seyn. Aber eine Linie zwischen dem Anfange und dem Ende einer Bewegung ist nicht auf beiden Seiten unendlich lang, sondern sie hat zwei Endpuncte, zwischen welchen eine ins Unendliche theilbare Länge liegt. Die Bewegung fängt also bei dem einen Endpuncte an, und hört an dem andern auf. Wie sie aber auf ihrem Wege fortrückt, ohne an unzähligen Orten zugleich zu seyn, zeigt sich, wenn man sich erinnert, dass der Ort ein Punct oder eine Liniengrenze und folglich nicht weiter theilbar ist, und der Körper diese Puncte alle nach einander durchläuft, wie in c. gezeigt worden.

9. Bei Bewegungen, welche man als wirkliche erkennt, hat man folgende Umſtände in Betrachtung zu ziehen.

I. Die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum oder den zurückgelegten Weg;

II. die Richtung der Bewegung;

III. die Zeit;

IV. die Geſchwindigkeit;

V. die Gröſse der Bewegung;

VI. die Arten der Bewegung.

Dieſe ſechs Stücke machen den Gegenſtand der Phoronomie oder reinen Bewegungslehre aus.

VII. Die Urſache der Bewegung; ſie iſt zum Theil der Gegenſtand der Dynamik oder Lehre *a priori* von der Urſache der Bewegung durch Erfüllung des Raums oder urſprüngliche Kräfte der Materie, zum Theil der Gegenſtand der Mechanik.

VIII. Die bewegte Maſſe; ſie iſt der Gegenſtand der Mechanik, oder Lehre *a priori* von der Bewegung, die durch die bewegte Maſſe gewirkt wird.

IX. Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung; ſie ſind der Gegenſtand der Phänomenologie, oder Lehre *a priori* von den nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung.

I.

Ueber die veränderten Verhältniſſe zu einem gegebenen Raum, ſ. 1. f.

II.

Die Richtung (*directio*, *direction*) der Bewegung heiſst die gerade Linie nach der Gegend zu, nach welcher ein bewegter Punct, entweder ſeinen ganzen Weg hindurch, oder an einer einzelnen Stelle deſſelben fortgeht. Wenn bei dem einfachſten Falle alle Puncte an dem Körper ſich durchaus auf gleiche Weiſe bewegen, ſo braucht man nur die Bewegung eines einzi-

gen Puncts zu betrachten. Die durch Bewegung dieses Puncts beschriebene Linie heifst dann der W e g oder die B a h n des bewegten Körpers. Ist der Weg geradlinigt, oder wird er mit einerlei unveränderter Richtung beschrieben, so giebt er selbst die Richtung an. Ein im Kreise bewegter Körper verändert seine Richtung continuirlich (ohne einen Absprung in diese Veränderung zu machen), so, dafs er bis zu seiner Rückkehr zum Puncte, von dem er ausging, alle in einer Fläche nur mögliche Richtungen eingeschlossen hat, und doch sagt man: er bewege sich immer in derselben Richtung, z. B. der Planet von Abend gegen Morgen. Wir sehen also, obige Definition der Richtung bedarf noch verschiedener Einschränkungen (N. 7). Es fragt sich nehmlich, wenn ein im Kreise bewegter Körper sich immer in derselben Richtung bewegt, was ist die S e i t e, nach der die Bewegung gerichtet ist? Diese Frage ist mit der verwandt: worauf beruhet der innere Unterschied der Schnecken, die sonst ähnlich und sogar gleich sind, aber davon eine Species (Art) rechts, die andere links gewunden ist? Gewöhnlich sind nehmlich die Schneckenwindungen so, dafs sie, wenn man die Spitze unterwärts und die Mündung nach oben gerichtet hält, diese letztere einem alsdann links zugekehrt ist, und die Windungen von oben nach unten der scheinbaren Bewegung der Sonne gleich laufen. Einige wenige Arten haben von der Natur eine gegenseitige Windung, und dann finden sich auch, obschon äufserst selten, unter andern gewöhnlich rechtsgewundenen Schneckenarten zuweilen völlig linksgewundene Misgeburten (*anfractibus sinistris s. contrariis*) (s. C h e m n i t z Conchylien-Cabinet IX. B. I. Abth. von den Linksschnecken. B l u m e n b a c h Handbuch der Naturgeschichte IX. Abschnitt. C. S. 445. 4. Aufl.). Eine solche linksgewundene Schnekkenart ist der *Perversus* oder das L i n k s h ö r n c h e n, das sich häufig an alten Weiden und andern Baumstämmen findet (B l u m e n b a c h. l. c. 54, 5. 455). An den Küsten der Englischen Provinzen K e n t und E s s e x findet man in den steilen Hügeln um H a r w i c h das l i n k s g e w u n d e n e K i n k h o r n (*Murex perversus Lin. Mu-*

rex contrarius, *fossilis*), welches unter den lebenden Conchylien gar nicht angetroffen wird (de Luc physic. und moral. Briefe über die Geschichte der Erde und des Menschen. I. B. 5. Abth. 40. Br. S. 261). In Blumenbachs Abbildung naturhistorischer Gegenstände 2. Heft befinden sich unter Nro. 20. zwei solche linksgewundene Kinkhörner abgebildet, die bei dem Flecken Harwich, an der Küste von Essex gefunden worden. Worauf beruhet ferner der innere Unterschied des Windens der Schwerdtbohnen und des Hopfens, deren die erstern wie ein Pfropfenzieher, oder, wie die Seeleute es ausdrücken würden, wider die Sonne (Fig. 12, B), der andere mit der Sonne (Fig. 12, A) um ihre Stange laufen? ein Begriff, der sich zwar construiren (in der Anschauung darstellen) wie A. B, aber, als Begriff, sich nicht durch allgemeine Merkmale deutlich machen läſst. Es läſst sich der Unterschied beider Richtungen zwar mathematisch, d. i. in der Anschauung, aber nicht philosophisch, d. i. durch Begriffe deutlich machen. Selbst in den Dingen der Sinnenwelt macht es keinen Unterschied in den Folgen, ob die Richtung nach der einen oder nach der andern Art fortgehet. So hat man bei Leichenöffnungen Menschen gefunden, in denen alle Eingeweide in der Richtung liefen, die der gewöhnlichen entgegen gesetzt ist, z. B. das Herz und die Milz waren auf der rechten, die Leber auf der linken Seite, die gröſsere Herzkammer links, und die kleinere rechts gelagert. Die groſse Schlagader ging rechts über die Wirbelbeine hinunter, und die Hohlader stieg links durch die Leber in die Höhe; die Speiseröhre lag rechts und endigte sich auch allda in den Magen. Die erste Beugung der dünnen Därme, und die sigmaförmige Krümmung des Krümmdarms geschahe ebenfalls rechts. Dieses fand Heinrich Sampson in dem Leichnam eines 30jährigen Mannes, der immer gesund gewesen war, und auch schon einige Kinder gezeugt hatte. (*Transact. Philos. Tom.* 9. *No.* 107. *p.* 746. Wienerische Beyträge zur pract. Arzneykunde u. s. w. 2. Band. 5. Beobacht. medic. Seltenheiten. S. 305). Der Unterschied ist folglich hier nur mathematisch, obwohl innerlich (d. h. kein Verhältniſs zu andern Dingen),

aber nicht physisch. Hiermit hängt nun der Unterschied zwischen zwei Kreisbewegungen zusammen, wovon die eine rechts, die andere links herumgehet, obwohl Kreisbewegungen nicht völlig einerlei mit Schneckenwindungen sind (N. 7.). s. Raum.

III.

Von dem Begriff der Zeit, insofern er zur Bewegung gehört, s. 6.; auch wird er in IV. zugleich mit dem Begriff der Geschwindigkeit erörtert werden.

IV.

Die Geschwindigkeit (*celeritas*, *velocitas*, *vitesse*) der Bewegung heisst die Grösse des Verhältnisses, in welchem die Grösse der Bewegung zu der Grösse der Zeit stehet, die der Körper zu dieser Veränderung nöthig hat. Je grösser nehmlich die Veränderung der äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raume, z. B. der Raum ist, den ein physischer Punct zurück legt, und je kleiner die Zeit ist, die er dazu braucht, desto grösser ist die Geschwindigkeit. Eine Bewegung heisst geschwinder als eine andere, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein längerer Raum, oder ebenderselbe Raum in einer kürzern Zeit zurückgelegt wird. Doppelt so geschwind nennt man eine Bewegung, wenn bei ihr in eben derselben Zeit ein doppelter Raum oder eben derselbe Raum in der Hälfte der Zeit durchlaufen wird. Daher ist Geschwindigkeit ein relativer Begriff, d. h. man kann nicht sagen, wie geschwind eine Bewegung, sondern nur, wie vielmal sie geschwinder oder weniger geschwind, als eine andere sei. Nimmt man inzwischen eine bekannte Geschwindigkeit zur Einheit an, so läſst sich jede andere durch die Zahl ausdrücken, die eben so vielmal grösser oder kleiner als 1 ist, so vielmal die Geschwindigkeit grösser oder kleiner ist, als die zur Einheit angenommene. Folglich hat die Geschwindigkeit eine Grösse.

Der Ausdruck Geschwindigkeit bekommt aber im Gebrauche auch bisweilen eine hiervon abweichende Be-

deutung. Die Erde, ſagt man, dreht ſich geſchwinder um ihre Axe, als die Sonne, weil ſie es in kürzerer Zeit thut; die Sonne braucht nehmlich dazu 25½ Tag, und die Erde noch nicht volle 24 Stunden. Dennoch iſt die Bewegung der Sonne viel geſchwinder, als die der Erde; denn die Erde hat 5400 geographiſche oder deutſche Meilen im Umkreiſe, folglich laufen in 24 Stunden oder einem Tage 5400 Meilen, nehmlich alle Puncte des Erdäquators vor einem gegebenen Punct im Raum vorbei; wenn man bloſs an die Umwälzung der Erde um ihre Axe denkt, und von ihrer jährlichen Bewegung abſtrahirt; die Sonne hingegen hat 611000 Meilen im Umkreiſe, folglich laufen bei ihrer Umwälzung um die Axe immer 23960 deutſche Meilen von ihrem Aequator in jedem Tage oder 24 Stunden vor einem gegebenen Puncte (ihres Himmelsaequators) vorbei; nimmt man folglich die Geſchwindigkeit der Erde zur Einheit an, ſo iſt die Sonne ſo vielmal geſchwinder als die Erde, ſo vielmal 5400 in 23960 enthalten iſt, d. h. beinahe 4½ mal; da hingegen im vorigen Sinn die Erde 25½ mal geſchwinder war als die Sonne. Und in der That bewegt ſich auch die Erde ſoviel (25½) mal ſchneller um ihre Axe, als die Sonne, indem derjenige Theil der Sonne, der um ihren Mittelpunct herum liegt und der Erde an Gröſse gleich iſt, auch nur in 25½ Tagen herum kömmt, und alſo wirklich ſich ſo viel mal langſamer hewegt, als die Erde. Aber dennoch bewegt ſich jeder Punct im Aequator der Sonne wirklich 4½ mal geſchwinder als jeder Punct des Erdaequators, weil der Umkreis der Sonne 113 mal gröſser als der Umkreis der Erde iſt; da ſie ſich nun 25½ mal langſamer um die Axe drehet, als die Erde, ſo iſt doch noch immer jeder Punct ihres Aequators ſo viel mal geſchwinder denn jeder Punct des Erdäquators, als 25½ in 113 enthalten iſt, nehmlich 4½ mal.

Der Blutumlauf eines kleinen Vogels iſt viel geſchwinder, als der eines Menſchen, obgleich die ſtrömende Bewegung des Bluts im erſtern weniger Geſchwindigkeit hat, d. h. es läuft beim Vogel zwar langſamer in den Adern, aber es circulirt ſchneller, oder kömmt

geſchwinder herum. Daher kann man die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper im Kreiſe herumkömmt, die circulirende, diejenige aber, mit der ein gewiſſer Punct ſeinen Ort verändert, und ſich fortbewegt, die räumliche Geſchwindigkeit nennen. So iſt es auch bei den Bebungen elaſtiſcher Materien, z. B. den Saiten auf einem Clavier. Die Kürze der Zeit der Wiederkehr, es ſei der circulirenden oder oſcillirenden (der Kreis- oder Pendel-) Bewegung, macht den Grund dieſes Sprachgebrauchs aus, welcher, wenn ſonſt nur die Miſsdeutung vermieden wird, auch nicht zu verwerfen iſt. Denn dieſe bloſse Vergröſserung der Eile in der Wiederkehr ohne Vergröſserung der räumlichen Geſchwindigkeit hat ihre eigene und ſehr erhebliche Wirkung in der Natur, worauf in dem Zirkellauf der Säfte der Thiere vielleicht noch nicht genug Rückſicht genommen worden.

In der Phoronomie (reinen Bewegungslehre) wird das Wort Geſchwindigkeit bloſs in räumlicher Bedeutung gebraucht, und mit C bezeichnet, ſo wie der Raum, den der Punct durchläuft, mit S, und die Zeit, die dazu nöthig iſt, mit T. Daher iſt die Regel $C = \frac{S}{T}$ d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeit kömmt heraus, wenn man die Gröſse des Raums, den der Punct durchläuft, mit der Gröſse der Zeit, die er dazu braucht, dividirt, z. B. wer 6 Meilen in 2 Stunden gehet, deſſen Geſchwindigkeit iſt = 3, denn 6 mit 2 dividirt giebt 3 zum Quotienten. Das heiſst, ſie iſt 3 mal ſo groſs als die Geſchwindigkeit deſſen, der zu 6 Meilen 6 Stunden braucht oder in 2 Stunden 2 Meilen gehet; denn in beiden Fällen kömmt die Einheit heraus, deren die 3 drei enthält (N. 9.).

V.

Die Gröſse der Bewegung (*quantitas motus, quantité du mouvement*) beruhet auf der Zuſammenſetzung derſelben aus einfachen Bewegungen. Weil nehmlich die Bewegung eine continuirliche Gröſse iſt,

ſo iſt in ihr kein Theil denkbar, der nicht wieder Bewegung wäre. Nur iſt die Bewegung als ſolche eine intenſive Gröſse, das heiſst, die Theilbewegungen, woraus ſie beſtehet, ſind nicht, wie die Theile des Raums und der Zeit, auſser einander, ſondern in einander, wie die einfachen Theile des Lichts, die zuſammen das ſtarke Licht auf einer ebenen Fläche hervorbringen. Kant lehrt daher in einer Erklärung, was das heiſse, den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung conſtruiren oder in der Anſchauung darſtellen. Es heiſst, ſagt er, eine Bewegung *a priori* in der Anſchauung darſtellen, ſo fern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen entſpringt, die in einem Beweglichen vereinigt ſind (N. 13.). Wenn ich mir nehmlich, vermittelſt meiner Einbildungskraft, vorſtelle, wie die Bewegung eines Beweglichen aus mehrern Bewegungen deſſelben, nach einerlei oder verſchiedenen Richtungen der Bewegung, zuſammengeſetzt ſeyn kann.

A. Die Phoronomie, oder reine Gröſsenlehre der Bewegung, betrachtet nun eben die Bewegung als eine Gröſse, und behandelt ſie mathematiſch, oder ſucht ſie auf Conſtruction zu bringen. Denn auf dieſer Conſtruction beruhet die Möglichkeit aller *a priori* erkannten Bewegung. Denn dadurch iſt eine Bewegung noch nicht möglich, daſs etwa in dem Begriff derſelben kein Widerſpruch zu finden iſt, dann wäre ſie bloſs denkbar, woraus aber nicht folgen würde, daſs uns auch eine ſolche Bewegung erſcheinen könnte. Aber können wir ſie *a priori* in der Anſchauung darſtellen, oder conſtruiren, ſo kann ſie uns erſcheinen, oder es kann eine ſolche Bewegung in der Natur geben, weil die Conſtruction *a priori* die Form aller Anſchauungen *a poſteriori*, folglich aller Erſcheinungen oder Gegenſtände der Anſchauung iſt. Die Phoronomie betrachtet ferner das, was ſich bewegt, bloſs als etwas Bewegliches, und abſtrahirt von allen übrigen Eigenſchaften, alſo auch von der Gröſse deſſelben. Sie beſtimmt alſo die Bewegungen allein als Gröſsen, ſowohl ihrer Richtung als Geſchwindigkeit nach, und zwar die Zuſammenſetzung derſelben *a priori*. Die Phoronomie abſtrahirt daher auch von den Urſachen der Bewegung,

den physischen Kräften. Aber die Theorie von den Ursachen der Bewegung gründet sich auf die reinen Grundsätze der Zusammensetzung der Bewegung überhaupt. Daher hat Kant beide Theorien, die der reinen Bewegung als einfacher, und als zusammengesetzter Grösse, von der Theorie derselben als Wirkung einer Kraft ganz abgesondert, und die letztere wieder in zwei verschiedenen Wissenschaften, der von der nothwendigen Beschaffenheit der Bewegung als Wirkung der Beschaffenheit des Beweglichen unter dem Namen der Dynamik, und als Wirkung eines Beweglichen auf das andere unter dem Namen der Mechanik vorgetragen (N. 14).

B. Folgendes ist ein Grundsatz, d. i. ein Satz, dessen Wahrheit durch die blosse reine Anschauung erkannt wird; oder, wenn man sich die Sache durch die blosse Einbildungskraft vorstellt, so ist es gar nicht möglich, sie sich anders vorzustellen. Es giebt dieselbe Erscheinung, bei jeder Bewegung, ob der Körper in Bewegung und der Raum, in dem er sich beweget, in Ruhe ist; oder ob der Körper in Ruhe, und der Raum, in dem er sich befindet, in Bewegung ist, nur mit gleicher Geschwindigkeit, aber in entgegengesetzter Richtung. Es werden hier aber alle Bewegungen als geradlinigt angenommen. Denn was die krummlinigte betrifft, so ist es nicht in allen Stücken einerlei, ob ich den Körper (z. B. die Erde in ihrer täglichen Umdrehung) als bewegt, und den umgebenden Raum (den bestirnten Himmel) als ruhig, oder diesen als bewegt und jenen als ruhig anzusehen befugt bin, wie sich in der Folge zeigen wird. (N. 17). So giebt es also nach obigem Grundsatze einerlei Erscheinung, ob z. B. ein Kahn, auf dem ich mich befinde, den Fluss hinabfährt, oder ob beide Ufer mit samt dem Flusse mir entgegen kommen. In Ansehung der Phänomene (wenn ich nicht auf die Ursachen der Bewegung, sondern nur auf die Veränderung der äussern Verhältnisse zu einem gegebenen Raum, d. i. die Bewegung

felbft fehe) ift es einerlei, welches von beiden ich als bewegt anfehe (N. 14).

VI.

Die Bewegung wird nun eingehteilt:

A. In Abficht auf die Gröfse (*Quantität*), in einfache und zufammengefetzte.

B. In Abficht auf ihre beiden Befchaffenheiten (Qualitäten), Richtung und Gefchwindigkeit.

a) In Abficht auf Richtung, in drehende, fortfchreitende und bebende; die fortfchreitende aber wieder in den Raum erweiternde, und auf einen gewiffen Raum eingefchränkte, oder in fich zurückkehrende; die den Raum erweiternde aber wieder in die geradlinigte und krummlinigte; die in fich zurückkehrende aber in die circulirende und ofcillirende.

b) In Abficht auf Gefchwindigkeit, in gleichförmige und veränderte, die letztere wieder in befchleunigte oder verminderte, und beide in gleichförmig oder ungleichförmig befchleunigte oder verminderte.

C. In Abficht auf Verhältnifs (Relation), in abfolute und relative, in gemeinfchaftliche und eigene.

D. In Abficht auf Modalität, in fcheinbare und wirkliche.

Von diefen verfchiedenen Arten der Bewegung folgen hier umftändliche Nachrichten in alphabetifcher Ordnung.

Abfolute Bewegung, (*motus abfolutus*, *mouvement abfolu.*) Eine folche, bei der wir nur den bewegten Körper wahrnehmen könnten, aber nicht den Raum, in dem er fich bewegt. Wenn wir nehmlich eine Bewegung erfahren wollen, fo müffen wir zwei Gegenftände wahrnehmen, nehmlich einen Körper, der fich bewegt, und einen Raum, in dem er fich bewegt. Der letztere

mufs alfo materiell feyn; denn ich mufs gewahr werden können, dafs der Körper feine äufsern Verhältniffe zu ihm ändert, folglich mufs ich diefen Raum felbft, durch andere körperliche Gegenftände, die ihn entweder einfchliefsen oder fonft bezeichnen, wahrnehmen. Da nun eine Bewegung die Veränderung der äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raume ift, das Prädicat abfolut aber voraus-fetzt, dafs blofs die Bewegung des Körpers, ohne Rückficht auf feine Verhältniffe zu etwas aufser ihm, gemeint fei; fo hebt das Prädicat abfolut die Merkmale, äufsere Verhältniffe und gegebenen Raum, im Begriff Bewegung, auf; folglich wäre abfolute Bewegung die Veränderung eines Körpers in einem folchen Raume, der blofs Bedingung der äufsern Anfchauung ift, und in welchem alle relativen Räume gedacht werden, der aber kein Gegenftand der Erfahrung ift. Daher ift nun auch die abfolute Bewegung felbft kein Gegenftand der Erfahrung, fondern ein blofser leerer Gedanke, welcher dadurch entftehet, dafs man durch logifche Verneinung (Negation) der relativen Bewegung eine nicht relative oder abfolute Bewegung gegenüber ftellt. Man ftelle fich vor, dafs es nur einen einzigen Weltkörper gäbe, und dafs wir uns auf demfelben befänden. Gefetzt, diefer Weltkörper wäre wirklich in der fchnellften Bewegung, d. i. er wäre in dem Zuftande, dafs wenn ein gegebener oder materieller Raum (ein folcher, der erfahren werden könnte,) vorhanden wäre, der Körper feine äufsern Verhältniffe gegen denfelben mit Schnelligkeit ändern würde; fo könnten wir doch, fo lange es an einem folchen durch andere Körper bezeichneten Raum fehlte, diefe Bewegung nie erfahren. Ja die abfolute Bewegung felbft ift nicht einmal denkbar; denn dafs es uns fo vorkömmt, als könnten wir fie denken, rührt blofs daher, weil wir uns in Gedanken einen Punct fetzen, auf den der bewegte Körper zugehet, und einen andern, von dem er fich entfernt, ja den Raum uns vorftellen, den er verläfst, und den Raum, den er durchläuft, das alles find aber Bedingungen, die bei der abfoluten Bewegung wegfallen müffen, weil fie fchon einen materiellen Raum bezeichnen, und die Bewegung dadurch relativ wird. Denn in einer abfoluten Bewegung würden

keine äufsern Verhältniffe zu einem gegebenen Raum verändert. Worin beftände denn alfo die abfolute Bewegung? Gehler, Phyf. Wörterbuch, Art: abfolute Bewegung, fagt: in der Veränderung des abfoluten Orts, oder dem Uebergange aus dem Raume, in welchem der Körper vorher war, in einen andern. Der abfolute Ort ift ja aber ein folcher, der mit keinem andern verglichen, fondern an und für fich betrachtet wird; folglich ift die Veränderung deffelben nicht denkbar, weil fie einen andern Ort vorausfetzt, der nicht der erfte ift, alfo die Vergleichung beider Oerter, wodurch beide relativ werden. Die abfolute Bewegung ift alfo gar keiner Wahrnehmung fähig, und alfo für uns nichts, wenn man auch einräumen wollte, es gäbe aufser uns einen abfoluten Raum; wir würden doch nur immer den relativen wahrnehmen. Bei der kritifchen Behauptung aber, dafs der abfolute Raum nur Form *a priori* unfrer äufsern Vorftellungen ift, oder dafs unfer Vorftellungsvermögen fo befchaffen ift, dafs wir die Objecte gewiffer finnlicher Eindrücke, welche wir erhalten, in einen Ort aufser uns fetzen müffen, kann alle Bewegung nur im relativen Raume wahrgenommen werden, weil der abfolute Raum *a priori* ift, und alfo nicht wahrgenommen werden kann. Der geometrifche Raum, den ein Körper einnimmt, ift der, welcher in der Vorftellung übrig bleibt, wenn ich den Körper wegdenke, und der alfo genau fo grofs ift, als der Körper felbft. Diefer Raum ift nicht der abfolute Ort des Körpers, denn der Ort des Körpers ift der Punct, von dem an feine Entfernung von jedem andern Körper gerechnet wird. Sondern der geometrifche Raum ift gleichbedeutend mit dem abfoluten Raum, den der Körper einnimmt. Allein eine Bewegung aus diefem Raum in einen andern hinein wäre nicht abfolute Bewegung, fondern immer relativ, weil hier zwei Räume in Relation oder im Verhältniffe gedacht werden. Folglich ift die abfolute Bewegung ein leerer Gedanke. Und wenn Gehler fagt, dafs wir mit der ganzen Erde ftets in abfoluter Bewegung find, und die neueften Entdeckungen der Sternkunde es wahrfcheinlich machen, dafs alle Weltkörper abfolute Bewegungen haben,

ob wir gleich dieſelben gar nicht, oder doch erſt nach langen Zeiten bemerken; ſo meint er damit relative Bewegungen in einem Raume, der als ruhig vorgeſtellt wird, weil uns über ihn hinaus kein mehr erweiterter und ihn einſchlieſsender gegeben iſt. So iſt z. B. unſer ganzes Sonnenſyſtem in einer eigenen Bewegung, die man bisher gemuthmaſst hat, aber über die es keine Erfahrung gab, bis auch in den neueſten Zeiten Erfahrungen dieſe Bewegung zu beſtätigen ſchienen. Gehler verwechſelt nun den ſcheinbar ruhenden Raum, in welchem ſich die Erde um die Sonne drehet, mit einem abſoluten Raum, weil er ihn für einen Theil eines wirklich auſser uns vorhandenen Weltraums anſiehet. Uebrigens folgt Gehler dem Sprachgebrauch aller bisherigen Phyſiker (N. 15.).

Alles, was uns in der Erfahrung gegeben iſt, wird wahrgenommen und iſt alſo beweglich, und vielleicht auch wirklich in Bewegung, da wir keine äuſserſten Grenzen möglicher Erfahrung kennen, ſondern jeder Raum einen andern vorausſetzt, in welchem er ſich bewegt, ohne daſs wir dieſe Bewegung von dem äuſserſten empiriſchen Raume, in dem ſich alle übrigen Räume befinden, wahrnehmen können (N. 16).

Bebung, Zitterung (*motus tremulus*, *mouvement tremblant*). Die oſcillirende oder reciprocirende Bewegung einer ihre Stelle nicht verändernden Materie. Die Zitterungen einer geſchlagenen Glocke oder die Bebungen einer durch Schall in Bewegung geſetzten Luft ſind eine ſolche Bewegung, die nicht fortſchreitend iſt, weil die Materie ihre Stelle nicht verändert, und doch ſchwankend, weil die Theile der Materie immer auf denſelben Boden zurückkehren. Da ſie nun auch nicht drehend iſt, ſo muſs ſie beiden Bewegungen, der fortſchreitenden und drehenden, coordinirt werden (N. 7.).

Beſchleunigte Bewegung (*motus acceleratus*, *mouvement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſich ſo verändert, daſs ſie immer gröſser wird. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn in dem bewegten Körper eine Kraft noch

während der Bewegung zu wirken fortfährt, und ihm über die Geſchwindigkeit, die er von ſeiner vorigen Bewegung her beibehält, noch immer neue Geſchwindigkeit giebt. So wirkt die Schwere in die fallenden Körper. Man ſ. die Worte Beſchleunigung, und im Fortgange dieſes Artikels: gleichförmig-beſchleunigte, ungleichförmig-beſchleunigte Bewegung.

Circulirende Bewegung, Kreisbewegung (*motus circularis*, *mouvement circulaire*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer in derſelben Richtung zurücklegt. So durchlaufen die Erde, der Mond, die Planeten immer dieſelbe elliptiſche Laufbahn um die Sonne herum, und kommen immer wieder dahin, von wo ſie ausgegangen waren, ſo daſs ihre Laufbahn eine vollkommen geſchloſſene Linie vorſtellt. In derſelben Richtung, heiſst hier, daſs die Bewegung immer nach derſelben Seite zugehet, nehmlich immer von Abend gegen Morgen (N. 6. 7.).

Drehende Bewegung (*motus rotationis*, *mouvement de rotation*). Bewegung, bei der nicht der Ort, aber wohl die Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume immer in derſelben Richtung verändert werden. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten, Kometen, Fixſternen gemeinſchaftlichen täglichen Umlauf um den Himmel, von Morgen gegen Abend, und ſchlieſsen daraus auf eine drehende Bewegung der Erde, das heiſst, auf eine immerfortdauernde Veränderung aller ihrer Verhältniſſe zu den Puncten des Himmels, immer in derſelben entgegenſtehenden Richtung, nehmlich von Abend gegen Morgen. Bei der drehenden Bewegung verändern, wie Wolf bemerkt (*Cosmologia generalis* §. 353), alle einzelnen Theile, aber nicht der ganze Körper, immer ihren Ort. Er hätte aber noch eine Einſchränkung hinzuſetzen ſollen, nehmlich, alle einzelnen Theile, ausgenommen die Puncte, die in der Axe liegen, um die ſich der Körper drehet (N. 6).

Eigne Bewegung (*motus proprius*, *mouvement propre*). Bewegung, welche ein Körper für

ſich allein, und nicht mit andern Körpern gemein hat, oder zu haben ſcheint. So bemerken wir an der Sonne, dem Monde, den Planeten und Kometen auſser ihrem täglichen Umlaufe um den Himmel, den ſie mit den Fixſternen gemein haben, noch eigne Bewegungen, mit welchen ſie ihre Stellen unter den Fixſternen von Zeit zu Zeit ändern.

Einfache Bewegung (*motus ſimplex*, *mouvement ſimple*). Bewegung, welche nicht als aus zwei oder mehrern Bewegungen zuſammengeſetzt betrachtet wird. Gemeiniglich bringt man in die Erklärung der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung ſchon den Begriff der Verknüpfung der Bewegungen durch phyſiſche Urſachen d. i. Kräfte. Allein die Grundſätze der Zuſammenſetzung der Bewegung laſſen ſich rein mathematiſch vortragen, ſo daſs die Bewegung bloſs als Gröſse betrachtet wird. Daher erfordert es die Gründlichkeit, den Begriff der einfachen und zuſammengeſetzten Bewegung rein phoronomiſch, ohne alle Rückſicht auf Kräfte, zu erklären. Die Mechanik mag dann zeigen, daſs ſolche Bewegungen auch phyſiſch möglich ſind. Gehler ſagt (Art. Bewegung, einfache), die einfache Bewegung ſei eine ſolche, welche entweder nur von einer einzigen Kraft, oder von mehreren, welche nach einerlei oder nach geradlinigt entgegengeſetzten Richtungen wirken, hervorgebracht wird. Allein ſobald mehrere Kräfte nach einerlei Richtung wirken, ſo iſt ja die Bewegung aus allen den Bewegungen zuſammengeſetzt, welche durch jede einzelne Kraft hervorgebracht werden. Und ſind die Bewegungen in derſelben geraden Linie, nur entgegengeſetzt, ſo machen ſie ebenfalls zuſammen eine zuſammengeſetzte Bewegung und keine einfache aus. Der Fall der Körper, welcher durch die Schwere bewirkt wird, der Lauf eines Wagens, den mehrere Pferde nach einerlei Richtung ziehen, und das Aufſteigen eines lothrecht in die Höhe geworfenen Körpers, wo die Schwere der Richtung des Wurfs geradlinigt entgegen wirkt, iſt nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Bewegung. Denn die

Schwere ſetzt bei dem Falle des Körpers jeden Augenblick eine neue Bewegung hinzu, und nimmt bei dem Aufſteigen deſſelben jeden Augenblick einen Theil der Bewegung hinweg; und die Bewegung eines Wagens iſt aus ſo viel Bewegungen zuſammengeſetzt, als Pferde vorgeſpannt ſind, die ihn ziehen. Auf die Phyſik hat es zwar eben keinen nachtheiligen Einfluſs, daſs man bisher alle geradlinigte Bewegung als einfache vorſtellte, aber wohl auf das Princip der Eintheilung einer rein philoſophiſchen Wiſſenſchaft. Man konnte auf dieſe Art nicht wohl die Gröſsenlehre der Bewegung (Phoronomie) nach ihren Theilen *a priori* einſehen lernen, welches doch in mancher Abſicht auch ſeinen Nutzen hat (N. 29. f.). Dieſer Nutzen zeigt ſich in der Transſcendentalphiloſophie, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung.

Erweiternde, den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens*, *mouvement qui etend l'espace*). Bewegung, welche fortſchreitet, ohne zurückzukehren. So ſchieſst eine Sternſchnuppe fort, bis ſie erliſcht. Dieſe Bewegung iſt entweder die geradlinigte den Raum erweiternde Bewegung (*motus ſpatium extendens rectilineus*), wenn die Bewegung nach einerlei Richtung fortſchreitet, wie der Lauf einer Kugel auf dem Billard, wenn ſie kein Hinderniſs antrifft; oder die krummlinigte den Raum erweiternde Bewegung, (*motus ſpatium extendens curuilineus*), wenn die Bewegung jeden Augenblick die Richtung verändert, ohne in ſich zurück zu kehren, wie der paraboliſche Flug einer Kanonenkugel (N. 6), ſ. fortſchreitende Bewegung.

Fortſchreitende Bewegung (*motus progrediens*, *mouvement progreſſif*). Bewegung, welche den Ort des ſich bewegenden Körpers verändert. So ſchreitet die Erde auf ihrer Laufbahn fort. Die fortſchreitende Bewegung iſt aber entweder den Raum erweiternd, ſ. erweiternde Bewegung, oder auf einen gegebenen Raum eingeſchränkt (*motus in dato ſpatio coarctatus*, *mouvement reſtreint à un eſpace donné*). Das letztere iſt ſie, wenn die Bewegung aus einem gewiſſen Raume nicht

herausschreitet, z. B. die Erde bloss auf ihrer Laufbahn betrachtet. Eine solche Bewegung kehrt immer in sich zurück, und ist entweder circulirend, oder oscillirend, s. circulirende und oscillirende Bewegung (N. 6.).

Gemeinschaftliche, gemeine Bewegung (*motus communis, mouvement commun*). Bewegung, welche ein Körper mit andern gemein hat oder zu haben scheint. So scheinen alle himmlischen Körper den 24stündigen Umlauf um den Himmel mit einander gemein zu haben, welcher daher ihre gemeine Bewegung, auch die tägliche oder erste Bewegung (*motus diurnus s. primus, mouvement diurne*) genannt wird. Wer ohne Schwanken in einem Kahn fortfährt, hat mit den neben ihm im Kahne befindlichen Personen und Gegenständen eine gemeinschaftliche Bewegung. Körper, die eine gemeinschaftliche Bewegung haben, verändern dabei ihre Lage gegen einander nicht, oder sind in relativer Ruhe, wenn nicht eigne Bewegungen hinzukommen.

Geradlinigte Bewegung (*motus rectilineus, mouvement rectiligne*). Bewegung, wobei der zurückgelegte Weg eine gerade Linie ist. Alle einfachen Bewegungen sind geradlinigt; aber auch zusammengesetzte Bewegungen sind geradlinigt, wenn sie entweder nach derselben oder nach entgegengesetzter Richtung fortschreiten, oder auch, wenn sie nach Richtungen fortgehen, die einen Winkel einschliessen, und der Grösse nach unverändert bleiben, s. zusammengesetzte Bewegung.

Gleichförmige Bewegung (*motus uniformis s. aequabilis, mouvement uniforme*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit immer gleich bleibt, oder der in gleichen Zeiten immer gleiche Wege zurücklegt. So soll der Zeiger einer richtigen Uhr jede Stunde, Minute, Secunde u. s. w. gleich weit gehen, oder seine Bewegung soll gleichförmig seyn, immer mit gleicher Geschwindigkeit geschehen. Ein einmal in Bewegung gesetzter Körper wird, wenn weiter nichts

auf ihn wirkt, ſeine einmal erhaltene Bewegung gleichförmig fortſetzen, ſ. Geſchwindigkeit.

Gleichförmig - beſchleunigte Bewegung (*motus uniformiter acceleratus*, *aequabiliter acceleratus*, *mouvement egalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark zunimmt *). Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft auf den ſchon bewegten Körper zu wirken fortfährt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleiche Zuſätze zu ſeiner Geſchwindigkeit giebt, wie die Schwere dem fallenden Körper, ſ. Beſchleunigung.

Gleichförmig - verminderte Bewegung (*motus uniformiter retardatus*, *aequabiliter retardatus*, *mouvement egalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit in gleichen Zeiten gleich ſtark abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht, wenn eine unveränderliche Kraft dem bewegten Körper entgegen wirkt, und ihm in gleichen Zeiten immer gleich viel von ſeiner Geſchwindigkeit benimmt, bis dieſelbe endlich ganz erſchöpft iſt, und der Körper ſtill ſteht. So wird die Bewegung eines lothrecht in die Höhe geworfenen Steins von der Schwere gleichförmig vermindert.

Krummlinigte Bewegung (*motus curvilineus*, *mouvement curviligne*, *ou en ligne courbe*). Bewegung, wo der zurückgelegte Weg eine krumme Linie iſt. Da ein einmal bewegter Körper ſeine erlangte Bewegung ſtets geradlinigt fortſetzt, ſ. Trägheit, ſo kann eine krummlinigte Bewegung nicht anders entſtehen, als wenn eine andre Kraft den Körper ſtets aus ſeiner vorigen Richtung bringt. Daher gehören die krummlinigten Bewegungen ſtets zu den zu-

*) So erklärt ſie Galilei, *Dial. 3. de motu, qui a quiete recedens, aequalia celeritatis momenta aequalibus temporibus acquirit.*

ſammengeſetzten, ſ. zuſammengeſetzte Bewegung (N. 6).

Oſcillirende, ſchwankende, reciprocirende Bewegung (*motus retrogradus*, *mouvement rétrograde*). Bewegung, welche eben denſelben Raum immer wechſelsweiſe in entgegengeſetzter Richtung zurücklegt. Eine ſolche Bewegung macht der Pendul einer Wanduhr. Die Bewegung iſt in ſich zurückkehrend, aber nicht in einer geſchloſſenen Linie, wie die circulirende Bewegung, ſondern ſie beſchreibt ein Stück einer geraden Linie, oder auch einen Bogen, von deſſen Ende ſie wieder in demſelben Bogen zurückkehrt, bis ans andre Ende deſſelben, und ſo wechſelsweiſe fort. Wenn alſo die Linſe des Pendels (Fig. 13) von A nach C und dann wieder von C nach A und ſo fort geht, ſo macht ſie ihre ſchwankende Bewegung (N. 6.).

Relative Bewegung (*motus relativus*, *mouvement relatif*). Bewegung, die ſich auf einen gegebenen oder materiellen Raum bezieht. Dieſer Raum, der ein Gegenſtand der Erfahrung iſt, kann nun wieder als ruhig oder als bewegt vorgeſtellt werden. Dieſe Bewegung iſt die einzige, die wir uns vorſtellen können, und der Begriff der abſoluten Bewegung entſtehet bloſs dadurch, daſs das Prädicat relativ von dem Subject Bewegung logiſch verneint wird. Die abſolute Bewegung iſt nehmlich diejenige Bewegung, welche nicht relativ iſt, oder ſich auf einen nicht gegebenen oder abſoluten Raum bezieht. Dieſer Begriff iſt aber leer, oder man kann ſich gar kein ihm entſprechendes Object vorſtellen, ſondern verwechſelt höchſtens, wenn man glaubt, man ſtelle ſich die abſolute Bewegung vor, den relativen Raum mit dem abſoluten. Geſetzt, ich bin in der Cajüte eines Schiffs, und alſo von den vier Wänden derſelben eingeſchloſſen, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe vorſtellen, wenn das Schiff nicht ſchwankt, wenn alſo eine Kugel ſich auf einem Tiſch in der Cajüte bewegt, ſo werde ich mir die Cajüte als in Ruhe und die Kugel in Bewegung vorſtellen, und nicht umgekehrt, weil ich keinen

Raum weiter wahrnehme, der die Cajüte umgiebt, und in dem die Cajüte in Bewegung feyn könnte. Stehe ich aber auf dem Verdecke des Schiffs, und werde gewahr, dafs ein Vogel über das Schiff wegfliegt, fo giebt es mir einerlei Erfcheinung, ob der Vogel über dem Schiffe ruhend fchwebt, und das Schiff unter ihm wegeilt, oder ob das Schiff ruhet, und der Vogel in entgegengefetzter Bewegung, aber mit gleicher Gefchwindigkeit über das Schiff wegfliegt, weil ich nehmlich nun einen materiellen Raum um das Schiff her wahrnehme, nehmlich den, welchen der Vogel bezeichnet. Eben fo giebt es einerlei Erfcheinung, ob ich das Schiff als ruhig, und das Ufer des Fluffes als in Bewegung anfehe, oder umgekehrt. Wenn ich mir nun einen empirifch gegebenen Raum vorftelle, der noch fo grofs ift, z. B. bis jenfeit der entfernteften Sterne, die wir wahrnehmen, fo ift doch von demfelben fchlechterdings nicht auszumachen, ob er in einem andern Raume, der ihn umgiebt, in Bewegung fei oder nicht. Daher nun mufs es für die Erfahrung und jede Folge aus der Erfahrung (wenn wir nehmlich nicht auf die Urfachen der Bewegung fehen, als wovon die Phoronomie abftrahirt,) einerlei feyn, ob ich einen Körper in diefem Raume als bewegt, oder ob ich ihn als ruhig und den Raum als in entgegengefetzter Richtung und mit gleicher Gefchwindigkeit bewegt, anfehen will. Es giebt völlig identifche Begriffe einer geradlinigten Bewegung (oder folche, die kein einziges Erfahrungsmerkmal haben, durch welches fie unterfchieden werden könnten,) ob ich die Bewegung und Gefchwindigkeit dem Körper, oder die entgegengefetzte Bewegung und die nehmliche Gefchwindigkeit dem Raume, in dem fich der Körper befindet, beilege, da wir jeden folchen Raum als empirifch, folglich beweglich betrachten müffen, indem der abfolute oder unbewegliche Raum für alle mögliche Erfahrung nichts ift (N. 15).

Wenn ich nun einen Körper in Bewegung wahrnehme, fo kann ich die gegebene Gefchwindigkeit entweder dem Körper, oder in entgegengefetzter Richtung dem Raume, oder einen Theil der Gefchwindigkeit dem

Körper und einen Theil dem Raum in entgegengesetzter Richtung beilegen, in allen drei Fällen bleibt die Erfahrung die nehmliche. In der Phoronomie also, in der nur das Verhältniss betrachtet wird, in welchem der Körper und der Raum, in dem der Körper sich befindet, zu einander stehen, in der also von aller Ursache der Bewegung abstrahirt wird, ist es ganz einerlei, wie viel Geschwindigkeit von der gegebenen Bewegung ich dem Körper oder dem Raume beilege. In der Mechanik, wo es auf die Ursachen der Bewegung ankömmt, ist dieses nicht einerlei, weil ich da dem Gegenstande die Bewegung beilegen muss, bei dem sie als nothwendige Wirkung ihrer Ursache betrachtet wird (N. 16.).

Gemeinschaftlich bewegte Körper ändern ihre Lage gegen einander nicht, sind also in relativer Ruhe gegen einander, aber sie sind darum nicht in absoluter Bewegung, sondern in gemeinschaftlicher relativer Bewegung gegen andre sie umgebende Körper, d. i. einen materiellen Raum, der sie einschliesst. Geht ein Körper Fig. 1. von A nach C, indem ein anderer von A nach B geht, so sind das nicht absolute, sondern relative Bewegungen durch die Räume AC und AB, obwohl die relative Bewegung des ersten gegen den zweiten nur durch BC gegangen ist; denn die Bewegungen durch AC und AB könnten nicht wahrgenommen werden, wenn sie nicht in Relation gegen die Puncte C und B betrachtet werden, wodurch sie eben relativ und nicht absolut sind. Nach der bisher gewöhnlich gewesenen Vorstellung betrachtete man aber die relative Bewegung als eine solche, bei der der relative Raum unbewegt sei.

Scheinbare Bewegung (*motus apparens, mouvement apparent*). Bewegung, wie sie dem Auge aus gewissen Gesichtspuncten erscheint. Der bei der Bewegung (Fig. 14.) durch AB beschriebene Raum erscheint dem Auge unter dem Winkel RAM. So lange sich nicht gewisse aus Nebenumständen gezogene Urtheile der Seele über wahre Grösse und Entfernung mit einmischen, so lange beurtheilt man auch die Linie RM bloss nach

der Gröſse dieſes Winkels, die aber zugleich von den Entfernungen AR und AM abhängt. Bemerkt man nichts davon, daſs M weiter vom Auge liegt, als R, ſo wird der Körper durch einen Bogen, wie RB, zu gehen ſcheinen, indem er in der That durch RM gehet. Die Bewegung durch RB iſt dann eine ſcheinbare Bewegung.

Ungleichförmige Bewegung, ſ. veränderte Bewegung.

Ungleichförmig beſchleunigte Bewegung (*motus inaequabiliter acceleratus*, *mouvement inégalement acceleré*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zunimmt, doch nicht in gleichen Zeiten mit gleicher Gröſse. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn in den bewegten Körper eine veränderliche Kraft wirkt, die ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit ſtärkere oder ſchwächere Zuſätze giebt; phoronomiſch, wenn zu ungleichen Zeiten, der Gröſse nach, mögliche neue Bewegungen nach derſelben Richtung zu einer Bewegung hinzugeſetzt werden, oder ſie wird der gleichförmig beſchleunigten entgegengeſetzt, ſ. beſchleunigte Bewegung, veränderte Bewegung.

Ungleichförmig verminderte Bewegung (*motus inaequabiliter retardatus*, *mouvement inégalement retardé*). Bewegung eines Körpers, deſſen Geſchwindigkeit zu gleichen Zeiten ungleich abnimmt. Eine ſolche Bewegung entſteht mechaniſch, wenn eine veränderliche Kraft der Bewegung eines Körpers ganz oder zum Theil entgegen wirkt, und ſeiner Geſchwindigkeit von Zeit zu Zeit mehr oder weniger wegnimmt; phoronomiſch, wenn zu Zeiten ungleiche entgegengeſetzte Bewegungen mit einer Bewegung verbunden werden. So bewegen ſich die Planeten in dem Theile ihrer Bahn, in welchem ſie ſich von der Sonne entfernen, wo die Gravitation ihre Bewegung zuerſt ſtärker, dann ſchwächer vermindert.

Veränderte oder ungleichförmige Bewegung (*motus variatus ſ. inaequabilis*, *mouvement va-*

rie). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit nicht immer gleich ist. Sie wird der gleichförmigen entgegen gesetzt, und in beschleunigte und verminderte abgetheilt, s. beschleunigte Bewegung, verminderte Bewegung.

Verminderte Bewegung (*motus retardatus, mouvement retardé*). Bewegung eines Körpers, dessen Geschwindigkeit von Zeit zu Zeit geringer wird, oder von der Theile nach und nach hinweggenommen werden. Solche Bewegungen entstehen mechanisch, wenn dem bewegten Körper eine oder mehrere Kräfte ganz oder zum Theil entgegenwirken, die ihm an gewissen Stellen des Weges einen Theil seiner Bewegung wegnehmen; oder phoronomisch, wenn gleiche entgegengesetzte Bewegungen mit ihm verbunden werden. So wirkt die Schwere einem aufwärts geworfenen Körper entgegen. Diese Verminderungen sind also negative Beschleunigungen, so wie die Beschleunigungen negative Verminderungen. Man s. die Worte Beschleunigung, gleichförmig verminderte Bewegung, ungleichförmig verminderte Bewegung.

Wirkliche, wahre Bewegung (*motus verus, mouvement réel*). Der Name zeigt seine Bedeutung selbst; man setzt nehmlich die wahre Bewegung durch den Raum RM Fig. 14. der scheinbaren durch den Bogen RB entgegen.

Zurückkehrende Bewegung, in sich, (*motus revertens, mouvement revenant*). Wenn eine Bewegung entweder eine krumme Linie beschreibt, die sich schliesst, z. B einen Cirkel oder eine Ellipse, oder wenn sie auf ihrem Wege bis zu einem gewissen Punct kömmt, und dann denselben Weg zurückmacht, so heisst das eine zurückkehrende Bewegung. Die erste ist diejenige zurückkehrende Bewegung, die man die circulirende heisst, die andere die oscillirende, s. circulirende Bewegung, oscillirende Bewegung.

Zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*). Aus der Vorstellung der Bewegung eines Puncts als einerlei mit zwei oder mehrern Bewegungen desselben zusammen verbunden, entsteht die Vorstellung der zusammengesetzten Bewegung. Dies ist die phoronomische Vorstellung. Mechanisch läſst sich die zusammengesetzte Bewegung auch so erklären: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehrern Kräften zugleich getrieben wird. Die Richtungen mögen übrigens seyn wie sie wollen. Denn wenn sie auch in eine und dieselbe gerade Linie fallen, welches nach der bisher gewöhnlichen Vorstellung eine einfache Bewegung gab, so ist die Bewegung dennoch als Gröſse zusammengesetzt, und es sind ja auch zusammengesetzte Wirkungen mehrerer Kräfte, obgleich die Linien, nach deren Richtungen die Kräfte wirken, auf einander fallen.

Ich kann mir z. B. vorstellen, ein Punct werde von Morgen gegen Abend zu getrieben, durch eine andere Kraft aber von Abend nach Morgen zu bewegt, so hat er zwei entgegengesetzte Bewegungen, aus welchen eine zusammengesetzte Bewegung (*motus compositus, mouvement composé*) entsteht, welche in dem Ueberschuſs der einen Bewegung über die andere besteht (N. 17.).

In der Phoronomie wird bloſs von der Bewegung des Beweglichen (der Materie) gehandelt. Diese Bewegung ist also die Bestimmung eines Objects, nehmlich des Beweglichen. Allein ich kann auch die Bewegung als Handlung eines Subjects betrachten. Und diese ist das, was auch Beschreibung eines Raums heiſst. Sie bestehet darin, daſs meine Einbildungskraft nach und nach den Raum selbst erzeugt, z. B. wenn der Geometer in Gedanken ein Parallelogramm oder längliches Viereck sich um seine eine Seite, die als fest und unbeweglich gedacht wird, herumdrehen läſst, so erzeugt er denjenigen Raum, welcher ein Cylinder heiſst; oder wenn er sich vorstellt, daſs ein Punct sich fortbewegt, so wird eine Linie erzeugt (C. 154. f. 155 *). Da nun in der Phoronomie von jeder Beschaf-

fenheit des Beweglichen, alfo auch von feiner Gröfse und Geftalt abftrahirt wird, fo ift die Bewegung deffelben ganz einerlei mit der Vorftellung des Geometers von Fortbewegung eines Puncts, oder Befchreibung eines Raums; nur abftrahirt der Geometer von der Zeit, in der fich der Punct fortbewegt, oder von der Gefchwindigkeit deffelben. Die Phoronomie ift alfo die reine Gröfsenlehre oder Mathematik *mathefis*) der Bewegung, indem fie die Gröfse der Bewegung ordentlich, durch die Befchreibung des Raums vermittelft eines Puncts, der ihn in einer gegebenen Zeit befchreibt, conftruirt, oder finnlich darftellt, welches das Eigenthümliche der Mathematik ift Die Gröfse der Bewegung heifst die Erzeugung der Vorftellung derfelben durch die Zufammenfetzung des Gleichartigen, f. Gröfse. Nun ift aber in der Bewegung nichts gleichartig als die Elemente der Bewegung, Raum, Zeit, Richtung und Veränderung der äufsern Verhältniffe, welches immer wieder Bewegung giebt, alfo ift die Gröfse der Bewegung die Vorftellung von der Zufammenfetzung derfelben aus andern Bewegungen, und folglich die Phoronomie die Lehre von der Zufammenfetzung der Bewegung eines Puncts nach ihrer Richtung und Gefchwindigkeit aus mehrern Bewegungen. Das heifst, die Phoronomie ift die Wiffenfchaft davon, wie man fich eine einzige Bewegung eines Puncts fo vorftellen kann, dafs fie aus zwei oder mehreren Bewegungen nach verfchiedenen Richtungen und mit verfchiedener Gefchwindigkeit zufammengefetzt fei. Es ift hier nicht die Rede davon, dafs etwa mehrere Bewegungen die Urfache einer gewiffen Bewegung find, fondern dafs ein Punct mehrere Bewegungen zugleich habe, die zufammen als Eine vorgeftellt werden, fo dafs fie als Theile zufammen mit diefer Einen einerlei find. Will man nun eine Bewegung finden, die aus einer beliebigen Anzahl Bewegungen zufammengefetzt fei, fo darf man nur, wie bei aller Zufammenfetzung zur Erzeugung der Gröfsen, zuerft diejenige Bewegung fuchen, die aus zwei gegebenen zufammengefetzt ift, dann diefe wieder mit einer dritten verbinden u. f. f. bis man alle einzelne Bewegun-

gen mit einander verbunden, und fo die verlangte zufammengefetzte Bewegung erzeugt hat. So läfst fich alfo die Lehre von Zufammenfetzung aller Bewegungen auf die von der Zufammenfetzung zweier Bewegungen zurückführen. Zwei Bewegungen eines und deffelben Puncts, die zugleich an demfelben angetroffen werden, können auf zweifache Weife unterfchieden feyn; nehmlich

α. fie gefchehen entweder in einer und derfelben Linie oder in verfchiedenen Linien. Aus dem Zufammenkommen mehrerer Bewegungen, deren Richtungen Winkel mit einander machen, entfteht alfo nicht allein (wie man gewöhnlich fagt) zufammengefetzte Bewegung, fondern nur eine der beiden angegebenen Arten, nehmlich die letztere, die aus Bewegungen des Puncts in verfchiedenen Linien zufammengefetzt ift. Aber es giebt noch eine Art zufammengefetzter Bewegung, nehmlich die, wenn mehrere Bewegungen eines und deffelben Puncts alle in einer und derfelben Linie gefchehen, und diefe ift wieder der Richtung nach unterfchieden, nehmlich

β. die Bewegungen gefchehen entweder nach entgegengefetzter oder nach einerlei Richtung. Die Länge der Linien, welche der Punct bei diefen Bewegungen durchläuft, verhalten fich zu einander wie die Gefchwindigkeiten weil die Bewegungen alle in gleichen Zeiten gefchehen.

Hieraus entftehen alfo dreierlei Arten von Verbindungen zweier Bewegungen mit einander.

A. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derfelben Linie und Richtung zu Einer Bewegung in derfelben Linie.

B. Die Verbindung zweier Bewegungen in einer und derfelben Linie, aber von entgegengefetzter Richtung, zu Einer Bewegung in derfelben Linie.

C. Die Verbindung zweier Bewegungen in zwei verfchiedenen Linien, die einen Winkel einfchlief-

ſen zu Einer Bewegung in einer dritten Linie; dieſe letztere Bewegung nannte man bisher allein zuſammengeſetzte Bewegung (N. 18. f.).

Lehrſatz. Die Zuſammenſetzung zweier Bewegungen eines und deſſelben Puncts zu Einer Bewegung kann man ſich nur dadurch denken, daſs man ſich die eine Bewegung als Bewegung des Puncts im abſoluten Raum, die andere als Bewegung des relativen Raums mit der nehmlichen Geſchwindigkeit, aber entgegengeſetzter Richtung vorſtellt (N. 20.).

Vorerinnerung zum Beweis. Die Bewegung eines Puncts kann wohl im abſoluten Raum vorgeſtellt, aber nicht erfahren werden; hier iſt die Rede von der Conſtruction oder reinen ſinnlichen Darſtellung der Zuſammenſetzung der Bewegung. Es giebt aber vorſtehende drei Fälle der Zuſammenſetzung, folglich muſs der Lehrſatz für jeden Fall bewieſen werden.

Beweis 1. Fall. Eine Bewegung in einer und derſelben Linie und Richtung enthalte zwei Bewegungen von der Geſchwindigkeit AB und ab Fig. 15, indem ſich bei gleicher Zeit die Geſchwindigkeiten zu einander verhalten, wie die Wege oder Linien, d. h. die Gröſse der Geſchwindigkeiten ſoll durch die Länge der Linien ausgedrückt werden, welche die beweglichen Puncte in gleichen Zeiten durchlaufen. Beide Bewegungen ſollen indeſſen für diesmal von gleicher Geſchwindigkeit ſeyn; daher iſt auch die Linie AB ſo lang als die Linie ab, oder AB = ab, beide Geſchwindigkeiten können nun in derſelben Linie oder demſelben Raum (es ſei nun der abſolute oder der relative) an demſelben Punct nicht zugleich vorgeſtellt werden. Denn die Linien AB und ab, welche die Geſchwindigkeit bezeichnen, ſind eigentlich die Räume, welche in gleichen Zeiten durchlaufen werden. Wollte man nun die Geſchwindigkeit zuſammenſetzen, ſo würde AB und ab, welches ſo groſs iſt als BC, (ab = BC), zuſammengeſetzt werden, mithin AC als die Summe beider Räume, die Summe beider Geſchwindigkeiten ausdrücken müſſen. Aber die Theile AB und AC ſtellen, jede für ſich,

nicht eine Geschwindigkeit so groſs als a b vor, denn es sind Räume, die, nicht in gleichen Zeiten, sondern nach einander zurückgelegt werden. Also stellt die doppelte Linie AC, die in derselben Zeit zurückgelegt wird, in welcher die Linie a b zurückgelegt wird, nicht die zwiefache Geschwindigkeit der Linie a b vor, welches doch verlangt wird. Folglich kann man die Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer in demselben Raume nicht anschaulich darstellen oder construiren (N. 20).

Man stelle sich hingegen in einem unbeweglichen Raume die unbewegliche Linie AC vor, auf dieser Linie eine bewegliche Linie AC als eine Linie, die zum beweglichen oder relativen Raume gehört, der sich mit samt der Linie AC im absoluten bewegen kann, und endlich einen beweglichen Punct A, der sich im absoluten Raume und damit auch im relativen bewegt, und zwar mit der Geschwindigkeit AB, so kömmt dieser Punct nach B im absoluten Raum. Man stelle sich nun vor, daſs sich, in eben der Zeit, der relative Raum oder die Linie AC selbst, mit der Geschwindigkeit a b, die so groſs ist als AB, in entgegengesetzter Richtung CA bewegte; da nun CB so groſs ist als a b, so hat diese entgegengesetzte Bewegung der Linie eben denselben Erfolg, als wenn sich der Punct A in eben der Geschwindigkeit in der Richtung AC bewegte (s. den Grundsatz V. B). Der Punct durchläuft nun im absoluten Raum AB, zugleich aber bewegt sich der relative Raum in entgegengesetzter Richtung, folglich muſs sich der Punct am Ende der Zeit nicht in B, sondern in C des relativen Raums befinden, weil während der Zeit, daſs der Punct A nach B kam, der Punct C des relativen Raums oder der Linie AC auch nach B in dem unbeweglichen oder absoluten Raum kam, in welchem sich die Linie AC bewegt. Also befindet sich der bewegte Punct A am Ende wirklich in C des relativen Raums, worin die Bewegung wahrgenommen wird, weil wir uns vorstellen, daſs C des relativen Raums dahin gekommen ist, wo B des absoluten Raums ist,

B des relativen Raums aber dahin, wo A des abſoluten Raums iſt, und A des relativen Raums um AB über die Linie AC des abſoluten Raums hinausſtehet. Und ſo iſt die Bewegung des beweglichen Puncts durch AC, welches ſo groſs iſt als zweimal a b, (AB + BC = 2 a b), in derſelben Zeit geſchehen, in welcher die einfache Bewegung durch a b oder AB würde vor ſich gegangen ſeyn, und doch wird zugleich hier ſinnlich dargeſtellt, oder conſtruirt, wie die Bewegung durch AC aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzt ſei; welches das iſt, was gefordert wurde (N. 21.).

2 Fall. Es ſei Fig. 16, AB die eine dieſer Bewegungen und AC die andere in entgegengeſetzter Richtung, die Geſchwindigkeiten, alſo auch die Linien, ſollen hier wieder gleich ſeyn. So iſt es unmöglich, ſich den Punct alsdann in beiden Bewegungen zugleich zu denken, vielmehr heben ſich dieſe Bewegungen einander auf, und es bleibt nichts als die Vorſtellung vom Mangel der Bewegung übrig. Folglich wäre die Zuſammenſetzung einer ſolchen Bewegung unmöglich, welches doch der Vorausſetzung widerſpricht, daſs nehmlich eine ſolche zuſammengeſetzte Bewegung ſoll dargeſtellt oder conſtruirt werden. Hingegen denken wir uns den Punct A von A nach B im abſoluten Raum in Bewegung, ſo käme er nach B. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum oder eine auf der unbeweglichen Linie CB liegende bewegliche Linie CB mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AC, ſo kömmt in der Zeit, daſs der Punct A nach B im abſoluten Raum kam, das C der beweglichen Linie CB nach dem Punct, wo vorher A war, folglich der Punct A der beweglichen Linie, oder des relativen Raums, dahin, wo der bewegliche Punct A ſich im abſoluten Raume befindet, da beides nun zu gleicher Zeit geſchieht, ſo iſt zwar in der Wahrnehmung nicht nur Mangel der Bewegung des bewegten Puncts, ſondern ſogar Ruhe, weil der bewegte Punct A eine Zeitlang, nehmlich während der Zeit, daſs die Bewegungen vor ſich gehen, dem A der bewegli-

lichen Linie gegenwärtig ist, oder mit diesem Punct zusammen fällt, aber dennoch haben wir hier die Construction der Zusammensetzung zweier Bewegungen zu Einer, welches das ist, was gefordert wurde. Ein Mensch laufe z. B. mit eben der Schnelligkeit vom Vordertheil eines Schiffs nach dem Hintertheil desselben, mit der das Schiff sich fortbewegt, so dass, in derselben Zeit, da das Schiff einen Fuss durchläuft, der Mensch jedesmal einen Fuss auf dem Schiffe in entgegengesetzter Bewegung zurücklege, so entsteht eine Zusammensetzung zweier Bewegungen, durch die der Mensch, vorher der bewegliche Punct A, immer über derselben Stelle des Meeres bleibt. Sind die Geschwindigkeiten beider Bewegungen in entgegengesetzter Richtung ungleich, so ruhet der Punct A in der Wahrnehmung nicht, sondern durchläuft den Raum, der übrig bleibt, wenn man die kleinere Geschwindigkeit von der grössern, welche man beide durch die Linien, die sie in gleichen Zeiten durchlaufen, construirt hatte, abziehet, und zwar mit der Richtung der grössern Geschwindigkeit. Der Punct A bewege sich nehmlich im absoluten Raum von A nach B, zu gleicher Zeit aber der relative Raum von C nach A, also mit grösserer Geschwindigkeit, so ist der bewegte Punct A am Ende der Zeit im Punct b des relativen Raums, indem c des relativen Raums nun nach A des absoluten Raums gekommen ist, der bewegte Punct A aber in B sich befindet, wo nun b des relativen Raums ist, weil bc so gross als AB, Ab aber die Differenz oder das ist, was übrig bleibt, wenn man von der Geschwindigkeit AC, BA = bc wegnimmt (N. 22).

3. Fall, oder was man gemeiniglich allein Zusammensetzung der Bewegung nennt. Es sei AB die eine der beiden Bewegungen, und AC die andere, also beide nach Richtungen, die einen Winkel BAC (hier einen rechten, obwohl es auch jeder beliebige schiefe Winkel seyn kann) einschliessen. Die Linien selbst drücken hier wieder die Richtung der Bewegungen, und die Länge der Linien die Geschwindigkeit der Bewegungen aus. Nun ist es aber unmöglich, sich

vorzuſtellen, daſs ein Punct zugleich in der Richtung AB und in der Richtung AC in Bewegung ſei, vielmehr müſste man annehmen, daſs die eine Bewegung in der andern eine Veränderung wirkte, der Punct würde weder auf der Bahn AB noch auf der Bahn AC bleiben, ſondern nur in unendlich kleinen Linien laufen, die dieſen Bahnen paralel ſind. Wenn nehmlich der Punct von A nach M zu will, ſo wird er zugleich etwas nach E zu vom Wege abgezogen. AM bleibt alſo zwar immer parallel mit demſelben, entfernt ſich aber jeden Augenblick mehr, und eben ſo, umgekehrt, entfernt er ſich in ſeinem mit AE parallelen Laufe jeden Augenblick mehr und mehr von AE. Er macht folglich die Linie A m, und kömmt in dem Punct an, wo die mit AC parallele Linie M m und die mit AM parallele Linie Em zuſammen kommen. Allein das heiſst, die beiden Bewegungen AB und AC bringen eine dritte AD hervor, welches nicht der Begriff der Zuſammenſetzung einer Bewegung aus zwei Bewegungen iſt, von welcher doch in dem Lehrſatze geredet wird. In einer aus zwei Bewegungen zuſammengeſetzten dritten müſſen beide wirklich als Theile enthalten ſeyn, aber ſie muſs nicht als eine ganz neue Bewegung, die ganz von jenen beiden verſchieden iſt, vorgeſtellt werden. Folglich kann man auf dem gewöhnlichen Wege dieſe Zuſammenſetzung einer Bewegung nicht conſtruiren (N. 23).

Denken wir uns hingegen die Bewegung AC im abſoluten Raum, ſo kömmt der Punct von A nach C. Nun bewege ſich aber zugleich der relative Raum, oder die Ebene ABDC mit eben der Geſchwindigkeit, nur in entgegengeſetzter Richtung von AB, alſo nach der Richtung BA (ſo daſs die Linie DB immer ſenkrecht auf AB, oder mit der Neigung, in der die Linie AC auf AB ſtehet, bleibt). So kömmt zwar der Punct von A nach C, aber die Linie BD kömmt dahin, wo vorher AC war, folglich kömmt der bewegte Punct am Ende im relativen Raume nicht nach C, ſondern nach D. Der Punct iſt nehmlich vermittelſt ſeiner Bewegung von A nach C, und vermittelſt der Be-

wegung der Ebene ABDC von BD nach AC zu, immer in der Diagonallinie AD. Denn wenn die Linie AB in drei gleiche Theile getheilt ist, so befindet sich der bewegte Punct vermittelst seiner Bewegung im absoluten Raume z. B. in E, allein während dass er sich dahin bewegt, bewegt sich die Ebene ABDC von BD nach AC, und da wo E ist, kommt der Punct M hin, u. so fort.

Und so drückt allerdings die Diagonale AD die Richtung und Geschwindigkeit der aus den Bewegungen AC und AB zusammengesetzten Bewegung aus (N. 24).

Anmerkung 1. Es ist nehmlich hier gezeigt worden, dass eine zusammengesetzte Bewegung mit zwei andern, aus denen sie zusammengesetzt ist, gar nicht als völlig ähnlich und gleich (congruent) gedacht werden kann, wenn sie beide in einem und demselben Raume z. B. dem relativen vorgestellt werden. Daher sind alle Versuche, obigen Lehrsatz in seinen drei Fällen zu beweisen, nur mechanische Auflösungen gewesen, da man nehmlich durch bewegende Ursachen oder Kräfte die eine gegebene Bewegung sich mit einer andern verbinden, und so eine dritte hervorbringen liess. Daher erklärt Gehler (Physik. Wörterb. Art. Bewegung, zusammengesetzte) gar auch so: sie ist Bewegung eines Körpers, der von zwei oder mehreren Kräften zugleich getrieben wird, deren Richtungen nicht in einerlei gerade Linie fallen; wodurch sogleich die beiden ersten Fälle ausgeschlossen werden. Hieraus ersiehet man aber nicht, dass die zusammengesetzte Bewegung mit den beiden einfachen, woraus sie besteht, wirklich einerlei ist, da dieses hingegen, in unserm Lehrsatz, in der reinen Anschauung *a priori*, oder vermittelst einer mathematischen Construction, für alle drei Fälle ist dargestellt worden. Wenn ich einen Stein in horizontaler Richtung werfe, so zieht ihn die Schwere in jedem Augenblick nach der Erde zu; er fällt daher in einer Diagonale mit zusammengesetzter Bewegung der Erde zu. Aber diese zusammengesetzte Bewegung kann ich mir, als solche, nicht anders vorstellen, als so, dass ich

mir denke, daſs der Körper ſenkrecht nach der Erde zu falle, aber der relative Raum ſich nach dem Stein zu bewege, in der horizontalen Richtung, in der ich ihn warf, wodurch es mir nicht nur möglich wird, den Stein in der (wegen der beſchleunigenden Kraft der Schwere krummen Linie zu denken, in der der Stein der Erde zufällt, ſondern dieſe Bewegung auch als congruent mit der horizontalen und verticalen, die der Stein wirklich hat. Hier iſt alſo nur die Rede von der Möglichkeit einer Darſtellung der Congruenz (Aehnlichkeit und Gleichheit) der zuſammengeſetzten Bewegung mit der einfachen, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; aber nicht von dem, was wirklich geſchieht, oder der mechaniſchen Erklärung durch Urſachen, welches nicht in die reine Bewegungslehre (Phoronomie), ſondern in die Lehre von der Bewegung durch bewegende Kräfte (Mechanik) gehört N. 25).

Anmerkung 2. Man erklärt eine doppelte Geſchwindigkeit gemeiniglich ſo, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo groſser Raum zurückgelegt wird. Bei dieſer Erklärung wird aber etwas vorausgeſetzt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht, nehmlich, daſs ſich zwei gleiche Geſchwindigkeiten eben ſo mit einander verbinden laſſen, als zwei gleiche Räume, und es iſt nicht für ſich klar, daſs eine gegebene Geſchwindigkeit eben ſo aus kleinern, folglich eine Schnelligkeit aus Langſamkeiten, beſtehe, wie ein Raum aus kleinern Räumen. Denn die Theile der Geſchwindigkeit ſind nicht auſser einander (*partes extra partes*), ſo wie die Theile des Raums. Die Geſchwindigkeit iſt eine intenſive Gröſse, oder eine ſolche, deren Theile in einander ſind, dahingegen der Raum eine extenſive oder ſolche Gröſse iſt, deren Theile auſser einander ſind. Folglich muſs ſich die erſtere ganz anders darſtellen (conſtruiren) als die letztere. Dieſe Darſtellung (Conſtruction) iſt aber auf keine andere Art möglich, als durch die Vorſtellung der Zuſammenſetzung zweier gleichen Bewegungen, deren eine die Bewegung des Körpers, die andere die Bewegung des relativen Raumes in einer Richtung, die

der andern Bewegung des bewegten Körpers entgegengesetzt ist. Die letztere ist nehmlich völlig einerlei mit der Bewegung des Körpers, in der Richtung, die dem bewegten Raume entgegengesetzt, übrigens aber gleich geschwind mit der Bewegung des Raums ist. Denn in derselben Richtung lassen sich zwei gleiche Geschwindigkeiten gar nicht zusammensetzen, als nur durch äussere bewegende Ursachen. Man denke sich z. B. einen Kahn, welcher Fig. 18. von A nach C gehet, etwa vom Winde getrieben, welcher aber auch durch eine andere mit dem Kahne unbeweglich verbundene bewegende Kraft nach B gehet. Hierbei wird vorausgesetzt, dass der Wind immer fort aus derselben Gegend wehe, und der Kahn sich also in freier Bewegung mit seiner ersten Bewegung erhalte, indem die zweite, z. B. das Ziehen durch einen Strick nach dem Ufer, hinzukommt. Diese Vorstellung gehört aber in die Mechanik, wo von den Wirkungen der Ursachen der Bewegung ganz eigentlich geredet wird. Hier ist nur die Frage die, wie der Begriff der Geschwindigkeit als eine Grösse construirt, d. h. der reinen Einbildungskraft dargestellt werden kann. So viel von der Hinzuthuung (Addition) der Geschwindigkeiten zu einander.

Es kann aber auch die Rede seyn von der Abziehung (Subtraction) einer Geschwindigkeit oder Bewegung von der andern, welche sich freylich, wenn man die Möglichkeit einer Geschwindigkeit als Grösse durch Hinzuthuung einräumt, leicht denken lässt, aber schwer zu construiren oder sinnlich zu machen ist. Denn soll eine Bewegung von der andern hinweggenommen oder subtrahirt werden, so kann das nicht anders geschehen als dadurch, dass man mit der Bewegung, von der eine andere hinweggenommen werden soll, eine ihr entgegengesetzte Bewegung, von der Grösse der hinwegzunehmenden, verbindet, wodurch gerade so viel Bewegung in derjenigen, von welcher hinweggenommen werden soll, = o wird. Wie soll man nun aber die entgegengesetzte Bewegung mit einer andern verbinden? Unmittelbar, d. i. so, dass man sich den Gegenstand in

eben demſelben ruhenden Raum in Bewegung denkt? Das iſt, wie wir geſehen haben, nicht möglich. Wie könnte man ſich zwei gleiche Bewegungen eben deſſelben Gegenſtandes in entgegengeſetzter Richtung denken? Es ſcheint, daſs alsdann der Körper als in Ruhe vorgeſtellt werden müſste. Allein Ruhe iſt nicht Bewegung, woraus folgt, daſs es auf die gewöhnliche Art, wenn man ſich die Bewegung an demſelben Körper und in demſelben Raume denkt, nicht möglich iſt, die Bewegungen, wenn ſie entgegengeſetzt und gleich ſind, zu conſtruiren. Daſs uns der Körper dabei in Ruhe zu ſeyn ſcheint, iſt bloſs Täuſchung, dieſe ſcheinbare Ruhe iſt nichts anders als die Unmöglichkeit der Conſtruction. Dieſe Schwierigkeit wird dadurch gehoben, daſs die eine Bewegung als Bewegung des Körpers, die andere als Bewegung des relativen Raums gedacht wird, wie es im Lehrſatze gewieſen worden, und ſo wird durch die Bewegung des Raums ſo viel von der Bewegung des Körpers aufgehoben, als von derſelben abgezogen werden ſoll. Dieſe Conſtruction iſt aber nicht anders möglich, als durch die Vorſtellung der Bewegung des Körpers in Verbindung mit der Bewegung des Raums, wie gewieſen worden.

Will man endlich zwei Bewegungen eines und deſſelben Körpers, die einen Winkel einſchlieſsen, in Gedanken zuſammenſetzen, ſo daſs daraus eine dritte entſtehet, welche beide Bewegungen enthält, ſo läſst ſich das gleichfalls nicht möglich machen, wenn man ſich die Körper in einem und demſelben Raume denkt. Man kann ſich dann zwar vorſtellen, wie zwei verſchiedene Kräfte nach verſchiedenen Richtungen auf einen Körper wirken, und dadurch eine Bewegung nach einer dritten Richtung hervorbringen können. Allein das iſt die Vorſtellung davon, wie durch Natur oder Kunſt, vermittelſt gewiſſer Werkzeuge oder Kräfte, die Bewegung verurſacht oder gewirkt wird, und gehört in die Mechanik, welche von der Bewegung durch Kräfte handelt. Das wäre alſo eine mechaniſche Conſtruction, welcher man ſich bisher allein bedient hat. Allein hier iſt von der phoronomiſchen oder rein mathematiſchen Conſtruction oder (nicht von der Hervorbringung, ſondern) von der

Zusammensetzung der Bewegung aus zwei andern die Rede, um anschaulich zu machen, was für ein Quantum der Bewegung aus zwei Bewegungen von bestimmten Gröfsen nach verschiedener Richtung entstehe, nicht aber, wie diese zusammengesetzte Bewegung wirklich durch Kräfte erzeugt wird. Wenn also ein Körper Fig. 18 von A nach B und auch nach C zu getrieben wird; so stellte man sich das bisher so vor, als wirke eine äufsere Kraft unaufhörlich auf A; z. B. ein segelndes Schiff führe einen Menschen von A nach B, während der Zeit aber bewege sich der Körper unverändert nach C, gehe z. B. ein Mensch auf dem Schiffe quer über das Verdeck, so entstehe alsdann die Bewegung nach m. Allein diese Vorstellung ist darum unrichtig, weil der Körper von Anfang an nicht weder in der Richtung von A nach B, noch von A nach C bleibt, sondern von A nach D gehet. Man construirt also eigentlich nicht eine zusammengesetzte Bewegung aus zwei einfachen, sondern erzeugt eigentlich eine dritte Bewegung aus zwei vereinigten Kräften, die sich einzeln nach verschiedenen Richtungen bewegen würden. Dahingegen nach Kants rein mathematischen Auflösung die zusammengesetzte Bewegung wirklich blofs aus zwei einfachen Bewegungen construirt oder anschaulich dargestell wird (N. 28.).

Die Zusammensetzung der Bewegungen, um zu bestimmen ob sie gröfser oder kleiner sind als andere, mit denen man sie vergleicht, mufs nach den Regelu der Congruenz geschehen. Das heifst, die Theile, woraus sie zusammengesetzt werden, müssen wirklich einzeln, mit den Theilen der zusammengesetzten, und zusammen, mit den zusammengesetzten congruiren, d. i. ähnlich und gleich seyn. So ist es nun auch wirklich in allen drei Fällen. Denn im ersten Fall ist es völlig in Ansehung der Gröfse und Richtung, nach welcher Fig. 16. der Punct A im Raume den Ort verändert, dasselbe, ob ich mir den Punct in Bewegung von A nach B, und den Raum, worin er sich bewegt, in Ruhe, oder den Punct in Ruhe und den Raum in Bewegung von B nach A vorstelle; die Gröfse und Richtung, die beiden Elemente der Bewegung in Beziehung auf den Punct A, sind dasselbe, und sind nur der

Vorstellungsart nach verschieden; folglich congruiren die Theile, woraus wir die Bewegungen zusammensetzten, wirklich mit den Theilen der zusammengesetzten Bewegung, sowohl einzeln als zusammen (N. 28).

Anmerkung 3. Die Phoronomie ist also eigentlich nicht ganz reine Bewegungslehre, sondern nur ein Theil derselben, nehmlich bloss die Grössenlehre der Bewegung, oder die Wissenschaft von der Bewegung bloss als einer reinen Grösse. In derselben wird bloss die Beweglichkeit der Materie betrachtet, ohne auf Kräfte Rücksicht zu nehmen, welches in die Dynamik und Mechanik gehört. Sie hat also auch nicht mehr als den einzigen Lehrsatz von der Zusammensetzung der Bewegungen aus einfachen Bewegungen, und zwar nur von der Möglichkeit der Construction der geradlinigten zusammengesetzten Bewegung, nicht der krummlinigten. Bei der krummlinigten Bewegung wird die Richtung continuirlich verändert, folglich kann diese nicht ohne eine Ursache dieser Veränderung zum Grunde zu legen, betrachtet werden. Der blosse Raum aber kann keine Ursache der Bewegung seyn, sondern diese setzt Kräfte voraus. Daher kann in der Phoronomie, die von Kräften abstrahirt, und die Bewegung nur als Grösse betrachtet, nicht die Rede von krummlinigter Bewegung seyn.

Das übrige von der Bewegnng s. in den Artikeln Dynamik, Mechanik und Phoronomie (N. 29).

VII.

Ueber die Ursachen, der Entstehung und Aenderung der Bewegungen hat Kant viel Licht verbreitet. In der Phoronomie bedurft er keiner andern Eigenschaft der Materie als der, dass sie beweglich sei; um aber die Entstehung der Bewegung in der Dynamik zu erklären, muss er noch eine Eigenschaft derselben hinzuthun, nehmlich die, dass sie den Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen, heisst aber, allem Beweglichen widerstehen, das durch seine Be-

wegung in diesen Raum einzudringen, bemühet ist (N. 31.).

Hier haben wir schon eine Ursache der Aenderung einer Bewegung, nehmlich das Vermögen einer Bewegung, innerhalb eines gewissen Raums zu widerstehen; wir sind folglich hier nicht mehr in der Wissenschaft von der Bewegung als einem reinen Quantum (Phoronomie), sondern haben schon die Qualität der Materie, nehmlich dafs sie dem Eindringen einer andern in den Raum, in welchem die erstere sich befindet, widerstehet, und folglich, wie Kant zeigt, eine ursprünglich bewegende Kraft *(vim motricem)* äufsert. Die Wissenschaft davon heifst Dynamik (N. 31.).

Kant beweiset aber seine Behauptung, dafs die Materie dem Eindringen einer andern durch bewegende Kraft widerstehe, folgendergestalt.

a. Wenn ein Körper in einen andern Raum eindringt, so verändert er seine äufsern Verhältnisse zu dem ihn umgebenden Raume, d. h. er bewegt sich. Das Eindringen in einen Raum ist also eine Bewegung. Im Augenblicke, da er anfängt einzudringen, heifst es die Bestrebung einzudringen.

b. Nun ist es die durch die Erfahrung gegebene Eigenschaft der Materie, dafs sie dem Eindringen widerstehet, oder macht, dafs der Eindringende sein Eindringen entweder immer geringer und weniger oder gar nicht mehr fortsetzen kann; d. h. der Widerstand ist die Ursache der Verminderung der Bewegung, welche Eindringen heifst, oder auch der Veränderung derselben in Ruhe, indem die eindringende Materie zwar noch immer einzudringen bemühet ist, aber unendlich wenig weiter kömmt, welches ruhen heifst.

c. Wenn eine Bewegung soll vermindert oder gänzlich aufgehoben werden, so mufs dieses

1. zuerst blofs phoronomisch betrachtet werden, d. i. die Bewegung wird blofs als eine Gröfse angesehen, von welcher etwas hinweggenommen werden soll, ohne vorerst noch an Ursachen zu denken. Der

Körper ſoll nehmlich eine Bewegung bekommen, die ſo groſs iſt, als das, was übrig bleibt, wenn ich von der Bewegung, die er vorher hatte, diejenige abziehe, (ſubtrahire), welche weggenommen wird. Dies iſt nun nicht anders möglich als ſo, daſs ich mir an dem Körper zwei Bewegungen in entgegengeſetzter Richtung vorſtelle, nehmlich diejenige, mit der er in den Raum einzudringen bemühet war, und eine andere der erſtern entgegengeſetzte, welche diejenige Gröſse hat, um die die erſte Bewegung ſoll vermindert werden, oder derſelben vollkommen gleich iſt, wenn ſie ſoll in Ruhe verändert werden. Wir ſehen nehmlich aus dem zweiten Fall des phoronomiſchen Lehrſatzes in dem Artikel: zuſammengeſetzte Bewegung, daſs wenn ſich ein' Körper in einer gewiſſen Zeit Fig. 19. von A nach B bewegt, und in der folgenden eben ſo groſsen Zeit nur halb ſo weit, nehmlich nur bis nach C kömmt, dieſe Verminderung der Bewegung nur dadurch anſchaulich gemacht werden kann, daſs wir uns vorſtellen, daſs der Körper zwar bis D fortrückt, aber der bewegliche Raum ſich halb ſo geſchwind mit fortbewegt, wodurch der Körper nun nicht um BD, ſondern nur um BC fortgerückt iſt, und ſich nicht in D ſondern in C befindet, d. h. mit dem Körper ſelbſt iſt eine ſeiner vorigen, und des relativen Raumes, Bewegung entgegengeſetzte Bewegung verbunden.

2. Dieſe entgegengeſetzte Bewegung muſs nun aber auch dynamiſch betrachtet werden, d. h. nicht bloſs, wie ſie als Anſchauung oder ſinnliche Darſtellung, ſondern auch als Wirkung, möglich iſt. Sie muſs folglich eine Urſache haben, und dieſe Urſache iſt der Widerſtand der Materie, die den Raum erfüllt, in welchen der Körper eindringen will. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft, folglich iſt der Widerſtand der Materie, da er eine entgegengeſetzte Bewegung hervorbringt, eine bewegende Kraft, d. i. die Materie erfüllt den Raum durch bewegende Kraft; welches das iſt, was bewieſen werden ſollte.

Gegen den Satz in c, 1. möchte man vielleicht den Einwurf machen, daſs dasjenige, was wir uns nicht

anders vorſtellen können, darum noch nicht wirklich ſei, weil ſonſt folgen würde, daſs auch die Bewegung des relativen Raums, und jede mathematiſche Conſtruction wirklich ſei. Allein dieſer Einwurf wird durch c, 2. widerlegt, wo ſich zeigt, daſs die entgegengeſetzte Bewegung des Körpers (und nicht die Bewegung des Raums) dadurch aufhöre bloſs reine Anſchauung zu ſeyn, und nothwendige Bedingung der Erfahrung werde, daſs eine Urſache derſelben, nehmlich die bewegende Kraft, in der empiriſchen Eigenſchaft der Materie, daſs ſie dem Eindringen widerſtehet, gefunden wird (N. 33), ſ. Solidität.

Alle Bewegung, die eine Materie einer andern eindrücken kann, muſs jederzeit ſo angeſehen werden, als werde ſie in einer geraden Linie ertheilt, welche von dem Punct, von dem aus die Bewegung bewirkt wird, und dem Punct, der dadurch bewegt wird, begrenzt iſt. Die Materien werden hier nehmlich als phyſiſche Puncte betrachtet. In dieſer geraden Linie ſind aber nur zweierlei Bewegungen möglich, die eine, dadurch ſich jene beiden phyſiſchen Puncte von einander entfernen, die zweite, dadurch ſie ſich einander nähern. Die Kraft, die die Urſache der Entfernung der Puncte iſt, heiſst Zurückſtoſsungskraft, und die, welche die Urſache der Näherung der beiden Puncte iſt, heiſst Anziehungskraft. Folglich erfüllt die Materie den Raum durch Zurückſtoſsungskraft, und dieſe iſt hier weſentlich. In dem Artikel Anziehungskraft iſt gezeigt worden, daſs auch dieſe ihr weſentlich ſei. Wir haben alſo hier zwei Urſachen der Bewegung, oder zwei bewegende Kräfte, die in der Materie ſelbſt liegen (N. 35.).

Vor Kant bekam man auf die Frage, was die Urſache ſei daſs Materien einander in ihren Bewegungen widerſtehen, die Antwort, weil ſie undurchdringlich ſind. Sie ſind undurchdringlich heiſst aber eben, ſie widerſtehen ſich einander ſo ſehr, daſs durch keine Gewalt ihr Widerſtand ganz ſo gehoben werden könnte, daſs beide, ohne ſich aus ihrem Ort zu verdrängen, demſelben Ort einneh-

men könnten. Folglich heiſst dieſe Antwort nichts anders, als ſie widerſtehen ſich, weil ſie widerſtehen, oder eine widerſtehende Kraft haben. Aber dadurch wird nichts erklärt, daſs ich dem Dinge die Kraft zu der Wirkung beilege, die ich daſſelbe hervorbringen ſehe. Dieſer Vorwurf trift nicht die der Materie weſentliche Zurückſtoſsungskraft, weil ſie uns einen Begriff von einer wirkenden Urſache und ihren Geſetzen giebt, und durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig wird, nach welcher keine andre Verwandlung der Bewegung in Ruhe möglich iſt, als für die Anſchauung (phoronomiſch) durch Vorſtellung einer gleichen entgegengeſetzten Bewegung, und für den Verſtand vermittelſt des Cauſalbegriffs (dynamiſch) durch eine, die entgegengeſetzte Bewegung verurſachende, d. i. eine bewegende Kraft (ſ. Zurückſtoſsungskraft) (N. 41).

Stellet euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander ſtreben. Ohne Zweifel erhalten ſie ſich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwiſchen beide eine Feder von gleicher Spannkraft mit beiden Federn, ſo wird dieſe durch ihre Beſtrebung, indem ſie auf beide Federn gleich wirkt, die nehmliche Wirkung leiſten, und beide Federn werden nach der Regel der Gleichheit, der Wirkung und Gegenwirkung, in Ruhe erhalten werden. An die Stelle dieſer Feder bringt dagegen einen jeden feſten Körper dazwiſchen, ſo wird durch ihn eben daſſelbe geſchehen, und die vorhergedachten Federn werden ſich einander nicht nähern können, ſondern in Ruhe erhalten werden. Die Urſache der Undurchdringlichkeit iſt demnach eine wahre Kraft, denn ſie thut daſſelbe, was eine wahre Kraft thut. Da aber die Bewegung nicht anders in unſrer Anſchauung aufgehoben werden kann, als dadurch, daſs ich in Gedanken eine gleiche aber entgegengeſetzte Bewegung verbinde, und der Körper durch eine Kraft die Bewegung aufhebt, ſo folgt, daſs dieſe Kraft eine entgegengeſetzte Bewegung wirkende Kraft ſeyn müſſe. Wenn ihr nun Anziehung eine Urſache, welche es auch ſeyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper den andern

nöthigt, gegen den Raum, den er (der erstere) einnimmt, zu drücken, oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu denken), so ist die Undurchdringlichkeit eine **negative Anziehung**, d. i. eine Ursache, welche der Anziehung entgegen wirkt. Daraus folgt, dass sie ein eben so positiver (wirklich wirkender) Grund sei, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur; und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird durch die Kräfte der Elemente der Materie, vermöge welcher (Kräfte) sie einen Raum einnehmen, diesem Raume selbst Schranken gesetzt, indem die anziehenden und zurückstossenden Kräfte der Elemente einander einschränken, d. i. durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt sind, entstehet ein bestimmtes Volumen der Materie (S. II. 74 f.).

VIII.

1. Eine andere Ursache der Bewegung als die **dynamische** ist die **mechanische**. Ein bewegter Körper setzt andere, die er antrifft, mit sich in Bewegung, wenn sie ruhen, oder ändert ihre Bewegungen, wenn sie schon vorher bewegt sind. Dies heisst, **ihre Bewegung mittheilen**. Diejenige Wirkung der Körper auf einander, wodurch sie (auch in Ruhe), dadurch dass sie einen Raum erfüllten, Ursache von Bewegungen werden können, heisst **dynamisch**; diejenige Wirkung der Körper aber auf einander, wodurch sie vermittelst ihrer Bewegung die Ursache von Bewegungen werden, oder ihre Bewegung **mittheilen**, heisst **mechanisch** (N. 95).

In der **Mechanik** untersuchen wir also eine neue Eigenschaft der Materie, nehmlich die, dass sie als **Bewegliches** bewegende Kraft hat; dahingegen in der **Dynamik** nur davon die Rede ist, dass sie als **Raum Erfüllendes** bewegende Kraft hat (N. 106). Hier haben wir also eine dritte Ursache der Bewegung, nehmlich die Bewegung der Materie selbst. In der **Dynamik** werden die Zurückstossung und Anziehung als ursprüng-

lich bewegende Kräfte betrachtet, die Bewegung ertheilen; in der Mechanik aber die Kraft, die die Materie durch ihre Bewegung hat, eine andere Materie in Bewegung zu setzen. Es ist aber klar, daſs das Bewegliche durch seine Bewegung keine bewegende Kraft haben würde, wenn es nicht ursprünglich bewegende Zurückstoſsungs- und Anziehungs-) Kräfte besäſse. Schon durch diese kann daſſelbe, noch ehe es selbst in Bewegung ist, überall, wo es sich befindet (dynamisch) wirksam seyn. Es würde aber keine bewegte Materie einer andern, die in der geraden Linie, in der sich die bewegte fortbewegt, derselben im Wege liegt, eine gleichmäſsige Bewegung (mechanisch) eindrücken, wenn beide nicht eine ursprüngliche Zurückstoſsungskraft hätten, die nach Gesetzen wirkte. Auch würde keine bewegte Materie durch ihre Bewegung eine andere nöthigen, ihr in gerader Linie zu folgen (sie nachschleppen), wenn beide nicht Anziehungskräfte besäſsen. Die mechanischen Bewegungskräfte setzen also die dynamischen voraus, und eine Materie als bewegt kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoſsung oder Anziehung. In ihrer Bewegung wirkt sie auf diese Zurückstoſsung und Anziehung, und mit ihnen und dadurch theilt sie ihre Bewegung einer andern Materie mit (N. 106). Das Uebrige siehe in den Artikeln: Mittheilung der Bewegung und Stoſs.

2. Die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume, so fern alle seine Theile in ihrer Bewegung als zugleich wirkend (bewegend) betrachtet werden, heiſst die Maſſe; und man sagt: eine Materie wirke in Maſſe, wenn alle Theile in einerlei Richtung bewegt auſſer sich zugleich ihre bewegende Kraft ausüben. Die Gröſse der Bewegung (mechanisch geschätzt) wird durch die Menge dieser Maſſe und ihrer Geschwindigkeit zugleich geschätzt. Die phoronomische Schätzung der Bewegung geschieht bloſs nach dem Grade der Geschwindigkeit. Doppelt so viel Maſſe bewegen, heiſst unstreitig eine doppelt so groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man die

nicht verdoppelte Maſſe mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt. Gleich iel Maſſe mit doppelter Geſchwindigkeit bewegen, heiſst aber auch eine doppelt ſo groſse Bewegung hervorbringen, als man hervorbringt, wenn man ſie mit nicht verdoppelter Geſchwindigkeit bewegt. Die Quantität der Maſſe kann alſo in Vergleichung mit jeder andern nicht durch ihr Gewicht, ſondern nur durch die Quantität ihrer Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden, ſ. Maſſe.

Es iſt ein Geſetz der Mechanik, daſs ein jeder (bloſser) Körper in ſeinem Zuſtande der Ruhe oder Bewegung in derſelben Richtung und mit derſelben Geſchwindigkeit beharret, wenn er nicht durch eine äuſsere Urſache genöthigt wird, dieſen Zuſtand zu verlaſſen (N. 119.).

Kant hat zuerſt dieſes Geſetz auf folgende Art allgemein bewieſen. Von der Materie, als bloſsem Gegenſtand äuſserer Sinne, kann nichts prädicirt werden, oder ihr keine andere Beſtimmung beigelegt werden, als eine ſolche, die ein äuſseres Verhältniſs im Raume ausſagt. Sie kann alſo auch keine andern als äuſsere Veränderungen, d. i. Bewegung erleiden. Jede Bewegung nun, oder jede Veränderung derſelben in eine andere, oder in Ruhe, oder umgekehrt, muſs eine Urſache haben (nach Grundſätzen der Metaphyſik). Dieſe Urſache aber muſs eine äuſsere ſeyn, weil eine innere kein äuſseres Verhältniſs im Raume ſeyn würde, was doch allein von der Materie gültig ausgeſagt werden kann. Folglich u. ſ. w. Die Bewegung meiner Hand hat ihren Urſprung nicht aus der Hand, welche ſich im todten Körper nicht mehr regen wird; ſie entſpringt offenbar aus dem Entſchluſſe eines frei handelnden, vom Körper unterſchiedenen Weſens; dieſer Entſchluſs iſt alſo nicht eine in der bloſsen Materie, ſondern auſser derſelben ſich befindende Urſache. Der geworfene Stein wird vom Menſchen, die ruhende Kugel von der ſtoſſenden bewegt. Aber es giebt auch Bewegungen, bei welchen eine äuſsere Urſache ihrer Entſtehung oder Aenderung nicht ſo ſichtbar iſt. Ein frei gelaſſener Stein

fällt lothrecht auf die Erde nieder, der Mond läuft ununterbrochen in einer krummlinigten Bahn mit ſtets veränderter Richtung um die Erde, ohne daſs man eine äuſsere Urſache jener Bewegung oder dieſer beſtändigen Veränderung bemerken könnte. Dieſe Bewegungen entſtehen aus den Anziehungskräften andrer Körper, die theils dynamiſch (als wären ſie in Ruhe), theils mechaniſch (durch Fortſchleppen) wirken. Die Erde zieht den Stein dynamiſch an ſich, der Mond wird mechaniſch durch die Anziehungskraft der Erde, Sonne und der Planeten in ſeiner krummlinigten Bahn erhalten. Die Wirkung dieſer Kräfte heiſst man die Schwere, die Gravitation, Anziehung überhaupt, u. ſ. w. Bisher waren dies Namen, die man den Urſachen gewiſſer unläugbarer Phänomene beilegte, um ſie zu benennen, nicht um ſie zu erklären. Kant hat zuerſt bewieſen, daſs es wirklich ſolche anziehende Kräfte gebe, und daſs ſie der Materie weſentlich ſind. Damit ſind alſo alle die Naturforſcher widerlegt, welche alle Bewegungen lebloſer Körper bloſs aus Mittheilung und Stoſs erklären wollen. Jene Namen bezeichnen alſo Wirkungen wirklich vorhandener Kräfte, und nicht bloſs das, was man in der Phyſik Phänomene nennt; ſie haben ihren Grund in den weſentlichen Grundkräften der Materie, man kann ſie aus dem Weſen der Materie erklären, ihre Geſetze angeben, und ſo alle Bewegung der Materie, ſo fern ſie ihren Grund in der Materie ſelbſt, und nicht in einem innern Lebensprincip hat, d. h. alle Bewegung der lebloſen Materie von zwei Grundkräften ableiten (N. 120. Gehler. Art. Bewegung 1.) ſ. Kraft.

Dieſes mechaniſche Geſetz muſs allein das Geſetz der Trägheit (*lex inertiae*) heiſsen, ſ. Trägheit. So beharren die Himmelskörper in ihren Bahnen durch die Fortdauer der ihnen einmal mitgetheilten Bewegung. Es fragt ſich, ob der erſte Urſprung dieſer ſowohl als aller übrigen Bewegungen auſser der Körperwelt liege, d. i. ob ſich zur Erklärung deſſelben nichts weiter thun laſſe, ſondern man allen Verſuchen dazu dadurch ein Ende machen müſſe, daſs man ſie unmittelbar dem erha-

benen Wesen zuschreibe, welches die Ursache der Welt ist? Das heisst: liegt der erste Ursprung der Bewegung nicht mehr innerhalb der Grenzen der Erfahrungsgesetze?

Kant hat schon längst (S. I, 323) einen Versuch gewagt, den ersten Ursprung der Bewegung der Himmelskörper zu erklären. „In der jetzigen Verfassung des Raums," sagt er, „darin die Kugeln der ganzen Planetenwelt umlaufen, ist keine materielle Ursache vorhanden, die ihre Bewegungen eindrücken oder richten könnte. Dieser Raum ist so gut als leer, also muss er ehemals anders beschaffen und mit Materie erfüllt gewesen seyn, die vermögend war, die Bewegung auf alle darin befindlichen Himmelskörper zu übertragen, und sie mit ihrer eigenen, folglich alle unter einander, einstimmig zu machen, und nachdem die Anziehung besagte Räume gereinigt, und alle ausgebreitete Materie in besondere Klumpen gesammelt, so müssen die Planeten nunmehr mit der einmal eingedrückten Bewegung ihre Umläufe in einem nicht widerstehenden Raume frei und unverändert fortsetzen" (S. I, 324).

„Angenommen, dass die Materie der Weltkörper in ihren elementarischen Grundstoff aufgelöset war, und den ganzen Raum des Weltgebäudes erfüllte. Dies ist nehmlich der einfachste Zustand der Natur, der auf das Nichts folgen kann. Die Gattungen dieser Elemente waren verschieden und hatten wesentliche (zurückstossende und anziehende) Kräfte, und so fing das Chaos in den Puncten der stärker anziehenden Kräfte an sich zu bilden. Denn durch diese bewegenden Anziehungskräfte setzten sich die Elemente einander, in dem Augenblick, da sie entstanden, in Bewegung, und wurden so einander eine Quelle der Veränderungen ihres Zustandes. So entstanden jene Klumpen, die nach Verrichtung ihrer Bildungen durch die Gleichheit der Anziehung ruhig und auf immer unbewegt seyn mussten" (S. I, 324. ff.).

„Allein die Natur hat noch andere als anziehende Kräfte im Vorrath, welche sich vornehmlich äussern, wenn die Materie in ihre Theilchen aufgelöst ist, als wodurch dieselben einander zurückstossen, und durch ihren Streit mit der Anziehung diejenige Bewegung hervorbringen können, die die Sonne und Planeten in ihren Bahnen er-

hält. Durch diese Zurückstoſsungskraft, die ſich in der Elaſticität der Dünſte und der Ausbreitung aller geiſtigen Materien offenbart, und die überhaupt ein unſtreitiges Phänomen der Natur iſt, werden die zu ihren Anziehungspuncten ſinkenden Elemente, wenn der Widerſtand, den ſie im Fallen gegen einander ſeitwärts ausüben, nicht genau von allen Seiten gleich iſt, welches ſich nicht wohl annehmen läſst, durch einander von der geradlinigten Bewegung ſeitwärts gelenkt, und der ſenkrechte Fall ſchlägt ſo zuletzt in Kreisbewegungen um den Mittelpunct der Senkung aus" (S. I., 327.).

Kant macht dieſes deutlicher an der Erklärung des Urſprungs der Planetenbewegungen eines beſondern Syſtems, z. B. unſrer Sonne. Geſetzt es gäbe einen Punct, wo die Anziehung der Elemente ſtärker iſt, als in andern Puncten, ſo wird ſich der Grundſtoff um dieſen Punct her zu ihm hinſenken. Es bildet ſich daſelbſt ein Körper, deſſen Anziehungskraft mit ſeiner Maſſe zunimmt. Durch die Schnelligkeit, mit der die Theilchen hinzugezogen werden, und die Wirkung der zurückſtoſsenden Kräfte auf einander entſtehen viele auf mancherlei Art unter einander ſtreitende Bewegungen, die natürlicher Weiſe beſtrebt ſind, einander zur Gleichheit zu bringen, d. i. in einen Zuſtand, da eine Bewegung der andern ſo wenig als möglich hinderlich iſt. Dieſes geſchieht erſtlich, indem die Theilchen ihre Bewegung untereinander ſo lange einſchränken, bis alle nach Einer Richtung fortgehen. Zweitens, indem ſie ihre Verticalbewegung, vermittelſt welcher ſie ſich dem Centro der Attraction nähern, ſo lange einſchränken, bis ſie alle gleichſam horizontal, d. i. in parallellaufenden Kreiſen um die Sonne als ihren Mittelpunct bewegt, einander nicht mehr durchkreuzen, und durch die Gleichheit der Schwungkraft mit der ſenkrechten ſich in freien Cirkelläufen in der Höhe, da ſie ſchweben, immer erhalten, ſo daſs endlich nur diejenigen Theilchen in dem Umfange des Raums ſchweben bleiben, die durch ihr Fallen eine Geſchwindigkeit, und durch den Widerſtand der andern eine Richtung bekommen haben, dadurch ſie eine freie Cirkelbewegung fortſetzen können. Dadurch iſt nun alles in den Zuſtand der kleinſten Wechſelwirkung gekommen.

Dies ist die natürliche Folge, darin sich allemal eine Materie, die in streitenden Bewegungen ist, versetzt. Es ist also klar, dass von der zerstreuten Menge der Partikeln ein grosser Theil durch den Widerstand, dadurch sie einander auf diesen Zustand zu bringen suchen, zu solcher Genauheit der Bestimmungen gelangen muss; obgleich eine noch so viel grössere Menge dazu nicht gelangt, und nur dazu dient, den Klumpen des Centralkörpers (der Sonne) zu vermehren, in welchen sie sinken, indem sie sich nicht in der Höhe, darin sie schweben, frei erhalten können, sondern die Kreise der untern durchkreuzen und endlich durch deren Widerstand alle Bewegung verlieren (S. I, 327.).

Es giebt also von dem Mittelpuncte der Attraction (der Sonne) an einen Raum in unbekannte Weiten ausgebreitet. Alle in diesem Raume begriffene Theilchen verrichten in demselben nach Maassgabe ihrer Höhe und der Attraction, die daselbst herrscht, abgemessene Cirkelbewegungen in freien Umläufen, und würden daher, indem sie bei solcher Verfassung einander so wenig als möglich mehr hindern, darin immer verbleiben, wenn die Anziehung in solchen Theilchen dieses Grundstoffs, die eine specifisch starke Attraction haben, nicht alsdann anfinge ihre Wirkung zu thun, und neue Bildungen, die der Saame zu Planeten sind, welche entstehen sollen, dadurch veranlasste (S. I, 331.).

Die Planeten bilden sich demnach aus den Theilchen, welche in der Höhe, da sie schweben, genaue Bewegungen zu Cirkelkreisen haben, also werden die aus ihnen zusammengesetzten Massen eben dieselben Bewegungen, in eben dem Grade, nach eben derselben Richtung fortsetzen. Die Bahnen der Planeten würden auch ganz genaue Cirkel seyn, wenn die Weite, daraus sie die Elemente zu ihrer Bildung versammlen, sehr klein, und also der Unterschied der Bewegungen dieser Elemente sehr geringe wäre. Diese Weite musste aber gross seyn, weil ein weiter Umfang dazu gehört, aus dem freien Grundstoffe, der in dem Himmelsraume so sehr zerstreut ist,

den dichten Klumpen eines Planeten zu bilden. Sollte nun der Planet die Cirkelbewegung erhalten, ſo würde Gleichheit der Centralkräfte nöthig ſeyn. Allein die verſchiedenen Geſchwindigkeiten, welche die auf dem Planeten zuſammenkommenden Theilchen in ihren verſchiedenen Höhen hätten, erſetzten ſich unter einander nicht ganz vollkommen, welches die Excentricität der Planeten nach ſich zieht. Da ferner die elementariſchen Theilchen ſich zwar der allgemeinen Beziehungsfläche ihrer Bewegungen ſo nahe als möglich befinden, aber dennoch einigen Raum auf beiden Seiten derſelben einſchlieſsen, ſo werden nicht gerade alle Planeten ganz genau in der Mitte zwiſchen dieſen beiden Seiten, in der Fläche der Beziehung ſelbſt ſich zu bilden anfangen, welches denn ſchon einige Neigungen ihrer Bahnen gegen einander veranlaſſet, obſchon die Beſtrebung der Partikeln, von beiden Seiten dieſe Ausweichung ſo ſehr als möglich einzuſchränken, ihr nur enge Grenzen zuläſst (S. I, 332. ff.), ſ. übrigens Planeten.

IX.

Die nothwendigen Erſcheinungen bei der Bewegung handelt endlich Kant in der Phänomenologie ab. Bewegung iſt, ſo wie alles, was durch Sinne vorgeſtellt wird, nur als Erſcheinung gegeben, d. h. ſie iſt kein Ding an ſich, ſondern nur das noch unbeſtimmte Object (Gegenſtand), das wir einer Anſchauung, die wir haben, durch den Verſtand ſetzen. Dieſes Object muſs nun durch den Verſtand, vermittelſt der Prädicate, die ich ihm beilege, beſtimmt werden. Dadurch wird nun das Bewegliche ſelbſt, als ein ſolches, ein Gegenſtand der Erfahrung; wenn nehmlich ein gewiſſes Object (hier alſo ein materielles Ding) in Anſehung des Prädicats der Bewegung als beſtimmt gedacht wird. Nun iſt aber Bewegung Veränderung der Relation (des Verhältniſſes) im Raume. Das Bewegliche ſoll alſo dieſer Erſcheinung nach als beſtimmt gedacht werden, d. i. diejenige Erſcheinung, welche man das Bewegliche nennt, ſoll ein Gegenſtand der Er-

fahrung werden. Hier bekommen wir daher das vierte Prädicat, nach welchem wir die Materie in der Phänomenologie betrachten, dafs fie nehmlich ein Bewegliches ift, das als ein folches ein Gegenftand der Erfahrung feyn kann. Es find folglich die Bedingungen anzuzeigen, unter welchen die Materie auf eine oder andere Art das Prädicat der Bewegung erhalten kann (N. 138 f.).

Bei der Bewegung als Veränderung der Verhältniffe im Raume giebt es nur drei Fälle in der Erfcheinung:

a) die Veränderung kann eben fowohl dem Raume als der Materie beigelegt werden, oder fowohl der Raum als die Materie kann bewegt genannt werden;

b) in der Erfahrung wird aber nur eins von beiden, entweder die Materie oder der Raum als bewegt wahrgenommen;

c) durch Vernunft müffen aber beide nothwendig als zugleich bewegt vorgeftellt werden.

Es zeigen fich alfo hier drei Begriffe, deren Gebrauch in der allgemeinen Naturwiffenfchaft unvermeidlich ift. Sie müffen daher genau beftimmt werden, obgleich diefe Beftimmung nicht fo leicht und fafslich ift. Diefe drei Begriffe find: der der

α. Bewegung im relativen (beweglichen) Raume;

β. Bewegung im abfoluten (unbeweglichen) Raume;

γ. Bewegung im Verhältniffe überhaupt; zum Unterfchiede von der Bewegung an und für fich, ohne Vergleichung mit etwas anderm (N. 145.).

Hieraus entftehen nun folgende drei Lehrfätze.

I. Lehrfatz. Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Anfehung eines empirifchen Raums ift, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten Bewegung des Raums, ein blofs mögliches Prädicat. Die geradlinigte Bewegung in gar keiner Relation auf eine Materie aufser ihr, d. i. als abfolute Bewegung gedacht, ift unmöglich (N. 159).

Beweis. In der Erfahrung (einer Erkenntnifs, die das Object für alle Erfcheinungen gültig beftimmt,) ift gar kein Unterfchied zwifchen der Bewegung des Körpers im relativen Raume, oder der Ruhe des Körpers im abfoluten und der entgegengefetzten gleichen Bewegung des relativen Raums (V, B). Nun ift die Vorftellung eines Gegenftandes durch eins von zwei Prädicaten, die in Anfehung des Objects gleichgeltend find, und fich nur darin unterfcheiden, wie fich das Subject das Object und feine Veränderung vorftellen will, nicht die Beftimmung nach einem disjunctiven Urtheile, nach welchem, wenn dem Object nur eines von den beiden fich einander ausfchliefsenden Prädicaten zukommt, das andre dadurch wirklich ausgefchloffen wird, fo dafs fich die Prädicate objectiv entgegengefetzt find, oder Jedermann nur das eine von beiden dem Object beilegen mufs. Jene Vorftellung ift vielmehr die Wahl, nach einem alternativen Urtheile, nach welchem beliebig jedes von den zwei Prädicaten, die fich nur fubjectiv einander ausfchliefsen, dem Object beigelegt werden kann, fo dafs es für das Object einerlei ift, welches man zur Beftimmung deffelben wählt. Das heifst nun, durch den Begriff der Bewegung, als Gegenftandes der Erfahrung, ift es an fich unbeftimmt, mithin gleichgeltend, ob ein Körper im relativen Raume, oder diefer in Anfehung jenes als bewegt vorgeftellt wird. Dasjenige, was auf folche Art unbeftimmt ift, heifst aber möglich. Alfo ift die geradlinigte Bewegung einer Materie im empirifchen Raume, zum Unterfchiede von der entgegengefetzten gleichen Bewegung des Raums, in der Erfahrung ein blofs mögliches Prädicat; welches das erfte war (N. 140 f.).

Ein Verhältnifs, mithin auch eine Veränderung derfelben, d. i. Bewegung, kann nur fo fern ein Gegenftand der Erfahrung feyn, als beide Correlate (die Materie und der Raum) Gegenftände der Erfahrung find. Nun ift aber der reine Raum, den man auch, im Gegenfatze gegen den relativen (empirifchen), den abfoluten nennt, kein Gegenftand der Erfah-

rung (sondern eine Anschauung *a priori*) und überall nichts. Folglich ist die geradlinigte Bewegung ohne Beziehung auf irgend etwas Empirisches, d. i. die absolute Bewegung, schlechterdings unmöglich; welches das zweite war (M. 141. f.).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie; er zeigt nehmlich, ohne alle Rücksicht auf den Begriff der Ursache, welche Bewegung in der Erscheinung möglich ist oder nicht. Die Wirklichkeit derselben kann in der Phoronomie nicht vorkommen, weil diese den Begriff der Ursache voraussetzt, von dem allein in der Dynamik und Mechanik die Rede ist. In der Phoronomie oder reinen Gröſsenlehre der Bewegung hingegen ist allein von der Gröſse der Bewegung die Rede, und der Construction derselben in der Anschauung, folglich nur davon, wie sie für das anschauende Subject möglich ist (N. 142).

Anmerkung 2. Damit Bewegung auch nur als Erscheinung gegeben werden könne, dazu wird eine Erfahrung von einem Raume erfordert, in Ansehung dessen das Bewegliche sein Verhältniſs verändern (d. i. sich bewegen) soll. Der Raum aber, der ein Gegenstand der Erfahrung seyn, oder wahrgenommen werden soll, muſs materiell d. i. selbst etwas Bewegliches und in einem andern Raume Befindliches seyn. Folglich müssen wir ihn, wenn wir ihn als bewegt denken wollen, als in einem groſsen Raume enthalten denken, und diesen gröſsern Raum uns als ruhig vorstellen. Von diesem gröſsern Raume läſst sich eben dasselbe in Ansehung eines noch gröſsern Raumes vorstellen, und so ins Unendliche, ohne jemals wirklich zu einem unbeweglichen (unmateriellen Raume durch Erfahrung zu gelangen, in Ansehung dessen irgend einer Materie Bewegung oder Ruhe beigelegt werden könnte, welche dann eine Bewegung und Ruhe im absoluten Raume, folglich absolute Bewegung oder Ruhe seyn würden. Vielmehr muſs der Begriff dieser Verhältniſsbestimmungen beständig abgeändert werden, nachdem man das Bewegliche

mit einem oder andern dieser Räume im Verhältnisse betrachtet. Die Bedingung, etwas als ruhig oder bewegt anzusehen, ist also im relativen Raume ins Unendliche immer wiederum bedingt. Hieraus erhellet:

a. dass alle Bewegung oder Ruhe bloss relativ und keine absolut seyn könne. Das heisst, dass Materie bloss im Verhältnisse auf Materie als bewegt oder ruhig gedacht werden kann, niemals aber in Ansehung des blossen Raums ohne Materie. Mithin ist absolute Bewegung, oder eine solche, die auf den blossen Raum und nicht auf Materie bezogen wird, unmöglich;

b. dass auch eben darum kein für alle Erscheinung gültiger Begriff von Bewegung oder Ruhe im relativen Raume möglich ist, sondern man sich einen Raum, in welchem der relative selbst als bewegt gedacht werden könne, der aber seiner Bestimmung nach weiter von keinem andern empirischen Raume abhängt, und daher nicht wiederum bedingt ist, d. i. einen absoluten Raum, auf den alle relativen Bewegungen bezogen werden können, denken muss. In diesem absoluten Raume muss man sich nun alles Empirische als beweglich denken *). So ist es nehmlich möglich, in demselben alle Bewegung des Materiellen, als bloss relativ gegen einander zu denken. Auf diese Weise kann man sich die Bewegung des Beweglichen im Verhältnisse zu einem andern als alternativ wechselseitig, d. h. beliebig, das eine als ruhend und das andere als bewegt, oder umgekehrt vorstellen, keins aber als in absoluter Bewegung oder Ruhe. Der absolute Raum ist also nicht als ein Begriff von einem wirklichen Object, sondern als eine Idee, nothwendig. Diese Idee soll nehmlich zur Regel dienen, alle Bewegung in ihm bloss als

*) Soll man es aber als beweglich erfahren, so ist das nicht möglich als so, dass ich den vorher absoluten Raum als begrenzt und beweglich, folglich in einem andern (der nun der absolute wird) enthalten, mir vorstelle; wodurch der vorher absolute Raum relativ und empirisch wird.

relativ zu betrachten. Alle Bewegung und Ruhe muſs nehmlich auf den abſoluten Raum reducirt werden, wenn die Erſcheinung derſelben in einen beſtimmten Erfahrungsbegriff (der alle Erſcheinungen vereinigt) verwandelt werden ſoll (N. 146 ff.).

Anmerkung 3. So wird z. B. die geradlinigte Bewegung eines Körpers im relativen Raume auf den abſoluten Raum reducirt, wenn ich den Körper als an ſich ruhig, den relativen Raum aber als im abſoluten Raume in entgegengeſetzter Richtung bewegt mir vorſtelle. Dieſe Vorſtellung denke ich mir nehmlich als diejenige, welche gerade dieſelbe Erſcheinung giebt, wodurch denn alle möglichen Erſcheinungen geradlinigter Bewegungen auf den Erfahrungsbegriff, nehmlich den der bloſs relativen Ruhe und Bewegung zurückgebracht werden (N. 149).

II. Lehrſatz. Die Kreisbewegung einer Materie iſt, zum Unterſchiede von der entgegengeſetzten Bewegung des Raums, ein wirkliches Prädicat derſelben; die der Kreisbewegung der Materie entgegengeſetzte Bewegung eines relativen Raums, ſtatt der Bewegung des Körpers genommen, iſt keine wirkliche Bewegung des Raums, ſondern, wenn ſie dafür gehalten wird, ein bloſser Schein (N. 142).

Beweis. Die Kreisbewegung iſt (ſo wie jede krummlinigte Bewegung) eine continuirliche Veränderung der geradlinigten Bewegung. Da nun die geradlinigte Bewegung ſelbſt eine continuirliche Veränderung des Verhältniſſes in Anſehung des äuſsern Raums iſt, ſo iſt die Kreisbewegung eine Veränderung der Veränderung der äuſsern Verhältniſſe im Raume, folglich ein continuirliches Entſtehen neuer Bewegungen. Nach dem Geſetze der Trägheit muſs nun eine Bewegung, ſofern ſie entſteht, eine äuſsere Urſache haben. Der Körper iſt aber in jedem Puncte des Kreiſes, den er durch ſeine Bewegung beſchreibt, nach den Geſetzen der Trägheit beſtrebt, für ſich in der den Kreis berührenden geraden Linie (Tangente) fortzugehen, welche Bewegung jener äuſsern Urſache entgegen wirkt. Folg-

lich beweiset jeder Körper, in jedem Puncte der Kreisbewegung, durch seine Bewegung eine bewegende Kraft. Nun ist aber die Bewegung des Raums, zum Unterschiede von der Bewegung des Körpers, bloss phoronomisch oder bloss eine Vorstellung der Anschauung, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist hier das Urtheil, dass entweder der Körper, oder der Raum, nur in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, wirklich ein disjunctives Urtheil. Das heisst, es wird hier wirklich, wenn das eine der beiden einander entgegengesetzten Glieder von der Bewegung prädicirt wird, nehmlich, dass der Körper bewegt ist, das andere Glied, nehmlich dass der Raum bewegt ist, dadurch ausgeschlossen. Also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raums, wirkliche Bewegung, welches das erste war. Daraus folgt aber nun auch, dass die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raums, wenn sie gleich dieselbe Erscheinung giebt, dennoch im Zusammenhang aller Erscheinungen, d. i. in der möglichen Erfahrung, der Erfahrung widerstreitend, also ein blosser Schein ist, welches das zweite war (N. 142 f).

Anmerkung 1. Dieser Lehrsatz bestimmt die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik; eine Bewegung nehmlich, die nicht ohne den Einfluss einer continuirlich wirkenden äussern Kraft statt finden kann, beweiset mittelbar oder unmittelbar ursprüngliche Bewegkräfte der Materie, es sei der Anziehung oder Zurückstossung. Uebrigens kann die Kreisbewegung zweier Körper um einen gemeinschaftlichen Mittelpunct (mithin auch die Achsenumdrehung der Erde) selbst im leeren Raume, also ohne alle durch Erfahrung mögliche Vergleichung mit dem grössern Raume, dennoch vermittelst der Erfahrung dargethan werden. Es kann eine Bewegung, die doch eine Veränderung der äussern Verhältnisse im Raum ist, empirisch gegeben werden, obgleich dieser Raum selbst nicht empirisch gegeben, und kein Gegenstand der Erfahrung ist. Dieses Paradoxon ist aus Newtons *Princ. Phil. Nat. Math.* Er sagt: „es ist sehr schwer, die wahren Bewegungen

der Körper zu erkennen, und ſie von den Scheinbewegungen in der Erfahrung zu unterſcheiden; weil die Theile jenes unbeweglichen Raums, in welchem ſich die Körper wirklich bewegen, nicht in die Sinne fallen. Doch iſt es nicht ganz unmöglich.*)" Hierauf läſst er zwei durch einen Faden verknüpfte Kugeln ſich um ihren gemeinſchaftlichen Schwerpunct im leeren Raume drehen, und zeigt, wie aus der Spannung des Fadens die Wirklichkeit der Bewegung ſamt der Richtung derſelben dennoch durch Erfahrung könne gefunden werden. Kant zeigt dieſes auch im Folgenden an der um ihre Achſe bewegten Erde unter etwas veränderten Umſtänden (N. 144. 152 *).

Anmerkung 2. Die Kreisbewegung ſcheint doch, nach dem II. Lehrſatze, in der That abſolute Bewegung zu ſeyn. Denn ſie kann, wie dort gezeigt worden iſt, auch ohne Beziehung auf den äuſsern empiriſch gegebenen Raum als wirkliche Bewegung in der Erfahrung gegeben werden. Denn die relative in Anſehung des äuſsern Raums, (z. B. die Achſenumdrehung der Erde relativ auf die Sterne des Himmels) iſt eine Erſcheinung, an deren Stelle die entgegengeſetzte Bewegung dieſes Raums (des geſtirnten Himmels) in derſelben Zeit, als jener völlig gleichgeltend, geſetzt werden kann. Allein in der Erfahrung darf dieſe letztere Bewegung durchaus nicht an die Stelle der erſtern geſetzt werden, wie der II. Lehrſatz zeigt, mithin darf dieſe Kreisdrehung der Erde nicht als äuſserlich relativ vorgeſtellt werden, welches ſo lautet, als ob dieſe Art der Bewegung für abſolut anzunehmen ſei (N. 149 f.).

2. Allein es iſt wohl zu merken, daſs hier vom Unterſchiede zwiſchen der wahren (wirklichen) Bewegung und dem Schein die Rede iſt; aber nicht vom Unterſchiede zwiſchen der abſoluten Bewegung und der relati-

*) *Motus quidem veros corporum ſingulorum cognoſcere et ab apparentibus actu diſcriminare difficillimum eſt, propterea, quod partes ſpatii illius immobilis, in quo corpora vera moventur, non incurrunt in ſenſus. Cauſa tamen non eſt prorſus deſperata. pag. 10. Edit. 1714.*

ven. Die Bewegung z. B. der Erde im absoluten Raume um die Achse erscheint nehmlich nicht als solche, und könnte also, wenn man sie bloſs nach empirischen Verhältnissen zum Raume beurtheilen wollte, für Ruhe gehalten werden. Die Kreisbewegung zeigt also zwar keine phoronomische Veränderung, d. i. keine Veränderung der Stelle oder des Orts, oder auch des Verhältnisses des Bewegten zum (empirischen) Raume. Aber die Erfahrung zeigt doch bei derselben eine continuirliche dynamische, d. i. eine Veränderung des Verhältnisses der Materie in ihrem Raume durch die Kräfte derselben. So lehrt auf der Erde eine beständige Verminderung der Anziehung durch eine Bestrebung zu entfliehen, welches eine Wirkung der Kreisbewegung ist, die Umdrehung derselben um ihre Achse, und lehrt sie nur dadurch vom Schein unterscheiden. Man kann sich z. B. die Erde im unendlich leeren Raume als um die Achse gedrehet vorstellen, und diese Bewegung auch durch Erfahrung darthun, obgleich weder das Verhältniſs der Theile der Erde unter einander, noch zum Raume auſser ihr, phoronomisch d. i. in der Erscheinung verändert wird. Denn in Ansehung der Theile der Erde, welche den empirischen Raum bezeichnen, verändert bei der Achsenumdrehung nichts auf und in der Erde seine Stelle, und in Beziehung auf den Raum auſser ihr, der ganz leer ist, kann überall kein äuſseres verändertes Verhältniſs statt finden. Folglich kann die Bewegung um die Achse im absoluten Raume nicht erscheinen. Allein, wir wollen uns z. B. eine zum Mittelpunct der Erde gehende tiefe Höle vorstellen. Wir wollen in diese Höle einen Stein fallen lassen. Gesetzt, wir finden nun, daſs der fallende Stein zwar in jeder Weite vom Mittelpuncte immer nach diesem hingerichtet fällt, aber im Fallen doch continuirlich von Westen nach Osten von seiner senkrechten Richtung abweicht; so folgt, daſs sich die Erde von Abend gegen Morgen um die Achse drehen müsse. Ein anderes Beispiel. Gesetzt, ich entferne den Stein auſserhalb der Erde weit von der Oberfläche derselben. Bleibt er nun nicht über demselben Punct der Oberfläche, sondern entfernt er sich von demselben von Osten nach Westen, so folgt ebenfalls, daſs sich die Erde

von Westen nach Osten um ihre Achse drehe. Die Wahrnehmungen in beiden Beispielen werden zum Beweise der Wirklichkeit dieser Kreisbewegung dienen. Die Veränderung des Verhältnisses zum äussern Raume (dem bestirnten Himmel) kann hingegen nicht hinreichen, diese Achsendrehung der Erde zu beweisen, weil sie bloss eine Erscheinung ist, die von zwei in der That entgegengesetzten Gründen herrühren kann, nehmlich nicht nur von der Achsendrehung der Erde, sondern auch von einem wirklichen Kreislaufe der Sterne am Himmel um die Erde. Also ist der Kreislauf des gestirnten Himmels nicht ein aus dem Erklärungsgrunde aller Erscheinungen dieser Veränderungen, den dynamischen Kräften, abgeleitetes Erkenntniss, d. i. nicht Erfahrung. Die Kreisbewegung einer Kugel um ihre Achse im absoluten Raum ist aber dennoch keine absolute Bewegung, ob sie gleich keine Veränderung des Verhältnisses zum empirischen Raume ist, sondern eine continuirliche Veränderung der Verhältnisse der Materien zu einander. Sie wird zwar im absoluten Raume vorgestellt, aber ist dennoch wirklich nur relative, und sogar darum allein wahre Bewegung. Denn ein jeder Theil einer so bewegten Materie, als z. B. der Erde (ausserhalb der Achse) ist, bestrebt sich wechselseitig continuirlich von jedem andern ihm in gleicher Entfernung vom Mittelpuncte im Diameter gegen über liegenden zu entfernen. Allein die Wirkung dieses Bestrebens wird continuirlich durch den Zusammenhang der Theile und die ursprüngliche Anziehungskraft wieder aufgehoben. Wenn also gleich keine Veränderung des äussern Verhältnisses der Theile des Beweglichen erfolgt, mithin keine Bewegung eigentlich *erscheint*; so ist darum doch diese Bewegung im absoluten Raume nach *mechanischen* und *dynamischen* Gesetzen der Erfahrung wirklich. Gesetzt also, man wüsste die Grösse der Kraft, mit welcher die Schwere allein auf der Erde wirken würde, fände sie aber nicht bei den Erfahrungen, die man darüber anstellte, sondern eine Wirkung, die weit weniger Kraft voraussetzte, so würde dieser Abgang von der Mittelpunctsfliehkraft herrühren, die durch den Um-

fchwung der Erde bewirkt wird, und die alfo die Wirkung der Schwere vermindert. Hieraus würde man folglich auf den Umfchwung der Erde um ihre Achfe, oder die Achfenumdrehung der Erde, nach den mechanifchen Gefetzen der Erfahrung, fchliefsen müffen. Da nun hier keine dynamifche, oder blofs aus der Materie entfpringende, Urfache die Theile derfelben von dem Mittelpunkte wegtreibt, fondern eine Wirkung wahrgenommen wird, die nur aus einer mechanifchen, d. i. aus der Bewegung der Materie entfpringenden Kraft entfteht, fo ift hier zwar eine Bewegung in dem leeren oder abfoluten Raume wirklich, die aber doch auf einen relativen, nehmlich den innerhalb der bewegten Materie befchloffenen Raum bezogen wird (N. 150.).

III. Lehrfatz. In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Anfehung eines andern bewegend ift, ift eine entgegengefetzte gleiche Bewegung nothwendig. (N. 144.)

Beweis. Es wird hier das Gefetz der Mechanik vorausgefetzt: in aller Mittheilung der Bewegung find Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Den Beweis diefes Lehrfatzes findet man in dem Artikel Gegenwirkung. Da alfo die Bewegung beider Körper auf Urfachen beruhet, fo ift fie wirklich. Die Wirklichkeit diefer Bewegung beruhet aber nicht, wie im vorhergehenden Lehrfatze, auf dem Einfluffe äufserer Kräfte, in welchem Falle fie blofs zufällig wäre, fondern folgt blofs aus dem Begriffe des Verhältniffes des Bewegten im Raume zu jedem andern durch ihn Beweglichen, vermöge jenes mechanifchen Lehrfatzes, unmittelbar und unvermeidlich, fo dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Folglich ift eine entgegengefetzte und gleiche Bewegung des Körpers, der von einem andern bewegt werden foll, nothwendig (N. 145).

Anmerkung 1. Diefer Lehrfatz beftimmt die Modalität der Bewegung in Anfehung der Mechanik, denn er lehrt, was nothwendig ift, wenn äufsere Urfachen, oder mechanifche Kräfte Bewegungen wirken follen (N. 145.)

Anmerkung 2. Die Wahrheit der wechſelſeitig entgegengeſetzten und gleichen Bewegung zweier Körper zu zeigen, bedarf es weder eines empiriſchen Raums, wie im erſten Lehrſatze, noch einer Erfahrung, von der auf einen dynamiſchen Einfluſs geſchloſſen wird, wie im zweiten Lehrſatze. Es muſs ſo ſeyn, weil die bloſsen Grundkräfte der Materie, die Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft, es nothwendig machen. Der bloſse Begriff der relativen Bewegung, daſs ſie nehmlich Veränderung der Verhältniſſe zu einem gegebenen Raume iſt, bringt es ſchon mit ſich, daſs ſich zum Beiſpiel eine Stelle im Raume dem Körper in entgegengeſetzter Richtung um eben ſo viel nähern muſs, als der Körper ſich dieſer Stelle nähert. Geſetzt nun, an der Stelle des Raums iſt ein Körper, der vermöge ſeiner Grundkräfte anziehen und zurückſtoſsen kann. Wenn wir nun auch nicht erfahren könnten, welcher von den beiden Körpern ſich dem andern nähere, ſondern beide in einen abſoluten Raum ſetzten, z. B. ſo, daſs der Raum zwiſchen beiden Körpern zwar kleiner oder gröſser werden könnte, aber es weiter keine Körper umhergäbe, alſo zwar Erſcheinung von relativer Bewegung möglich wäre, aber doch beide Körper im abſoluten Raume, d. h. wie ſie ſich wirklich bewegen, betrachtet werden müſsten; ſo muſs, wenn der eine Körper ſich bewegt, und vermöge ſeiner Anziehungskraft den andern zieht, der andere, nach dem mechaniſchen Geſetze der gleichen Wechſelwirkung, den erſtern gerade um ſo viel wieder ziehen, als er gezogen wird. Hieraus folgt, daſs jeder Körper ſich dem andern, wenn übrigens alles gleich wäre, (alſo von der Gröſse der Maſſe und mechaniſchen Bewegung, durch einen rhaltenen Stoſs, abſtrahirt,) gleich viel, nur in entgegengeſetzter Richtung, nähern müſste. Eben ſo verhält es ſich auch mit der Zurückſtoſsung, um ſo viel ein Körper den andern ſtöſst, um eben ſo viel muſs er auch, vermöge des mechaniſchen Geſetzes der Wechſelwirkung, von dem andern geſtoſsen werden, folglich muſs die hieraus entſpringende Bewegung gleich ſeyn, beide Körper müſſen ſich alſo bewegen und in entgegengeſetzter Richtung von einander gleich viel entfernen; geſetzt, daſs man auch dar-

über keine Erfahrung anſtellen könnte, welcher Körper ſich bewegt (N. 153.).

Hieraus folgt, daſs das eigentlich keine abſolute Bewegung iſt, wenn ein Körper in Anſehung eines andern im abſoluten oder leeren Raum als bewegt gedacht wird. Die Bewegung wird hier nehmlich nicht im Verhältniſs auf den ſie umgebenden, ſondern auf den zwiſchen ihnen befindlichen Raum gedacht. Dieſer iſt aber empiriſch, denn er erſcheint als ein Raum, der vermindert oder vergröſsert wird, und die Bewegung iſt alſo in dieſer Rückſicht wieder relativ. Abſolute Bewegung würde alſo nur diejenige ſeyn, die einem Körper ohne ein Verhältniſs auf irgend eine andere Materie zukäme. Eine ſolche wäre allein die geradlinigte Bewegung des Weltganzen, d. i. des Syſtems aller Materie. Denn, wenn auſser einer Materie noch irgend eine andere, ſelbſt durch den leeren Raum getrennte Materie wäre, ſo würde die Bewegung ſchon relativ ſeyn. Daraus folgt alſo, daſs wenn man ein Bewegungsgeſetz nur ſo beweiſen kann, daſs beim Gegentheil die geradlinigte Bewegung des ganzen Weltgebäudes folgen würde, das Bewegungsgeſetz apodictiſch bewieſen ſeyn würde. Denn ſonſt würde man eine abſolute Bewegung annehmen müſſen, welches eine Bewegung der Materie als Dinges an ſich wäre, nehmlich eine Bewegung, die wirklich ſei und doch nie erfahren werden könnte; welches nur dann denkbar iſt, wenn die Materie, auch auſser dem Felde der Erſcheinungen, als ein Ding an ſich, vorhanden wäre, welches aber dem kritiſchen Idealismus widerſpricht. So kann z. B. das Geſetz des Antagonismus in aller Gemeinſchaft der Materie durch Bewegung oder der Widerſtreit, d. i. die Wechſelwirkung der bewegten Materie bewieſen werden. Denn geſetzt, es gäbe die geringſte Abweichung von dieſem Geſetze, ſo würde z. B. der eine Körper den andern, der dieſem Geſetz nicht unterworfen wäre, ziehen, da nun dieſer nicht eben ſo ſehr wieder zöge, ſo würde der Punct, in welchem man ſich die ziehende Kraft beider Körper vereinigt denken muſs, und den man den gemeinſchaftlichen Mittelpunct der Schwere nennt, jeden Augenblick ſich verändern, weil beide Körper, die ſich nähern oder entfernen, nicht

gleich auf einander wirken, und des einen Wirkung folglich nicht so zunehmen würde, als die des andern. Da nun dieses bei allen Weltkörpern statt finden würde, wenn auch nur einer unter ihnen dem Gesetze des Antagonismus nicht unterworfen wäre, so würde der Schwerpunct des ganzen Weltgebäudes rücken, und so dasselbe selbst, wenigstens eine Zeit hindurch eine geradlinigte absolute Bewegung bekommen, welches unmöglich ist. Eine solche Bewegung, folglich die Unmöglichkeit eines Gesetzes, das dem des Antagonismus entgegenstehet, ist also nicht einmal denkbar. Dagegen läſst es sich wohl denken, daſs das ganze Weltgebäude sich um eine gemeinschaftliche Achse drehe, wodurch dasselbe an seiner Stelle bleibe, allein es würde, so viel man bis jetzt absehen kann, ganz ohne begreiflichen Nutzen seyn, dieses anzunehmen (N. 153.).

Uebrigens sieht man deutlich, daſs die vorhergehenden drei Lehrsätze die Bewegung der Materie in Ansehung der drei Categorien der Modalität bestimmen, nehmlich in Ansehung

1. der Möglichkeit und Unmöglichkeit; nehmlich daſs die geradlinigte Bewegung des Körpers im ruhenden relativen Raume, oder die gleiche, aber entgegengesetzte, Bewegung des relativen Raums bei der Ruhe des Körpers im absoluten Raume gleich möglich, aber die geradlinigte Bewegung der Materie im absoluten Raum ohne Beziehung auf einen relativen Raum unmöglich ist;

b. des Daseyns und Nichtseyns; nehmlich daſs wenn die Kreisbewegung einer Materie da ist, nicht etwa eine gleiche entgegengesetzte Kreisbewegung des relativen Raums eben so wohl da ist.

c. der Nothwendigkeit und Zufälligkeit; nehmlich daſs wenn ein bewegter Körper einen andern bewegt, der letzte dem erstern nothwendig eben so viel Bewegung mittheilen muſs; daſs aber die Bewegung des bewegten Körpers selbst, die auf äuſsern Kräften, und nicht auf der Zurückwirkung eines andern durch ihn bewegten Körpers beruhet, zufällig ist (N. 145.).

Auf die verschiedenen Begriffe der Bewegung und bewegenden Kräfte beziehen sich auch die verschiedenen Begriffe vom leeren Raume.

a. Der leere Raum in phoronomischer Rücksicht, das ist derjenige, den ich mir bei jeder Bewegung vorstellen muss, und der auch der absolute Raum heisst, sollte billig nicht ein leerer Raum genannt werden. Denn ein leerer Raum ist ein Raum, den ich wahrnehmen kann; aber der absolute Raum existirt nicht, er ist nur die Idee von einem Raume, bei dessen Vorstellung ich alle Materie, die ihn zum Gegenstand der Wahrnehmung machen könnte, wegdenke. Diesen absoluten Raum muss ich mir vorstellen, um den materiellen oder empirischen Raum noch als beweglich in ihm zu denken. Denn dadurch allein wird es nur erst möglich, die Bewegung eines Körpers nicht bloss einseitig, als absolutes Prädicat des Körpers, sondern jederzeit wechselseitig, bloss als ein Prädicat zu denken, das sich auf den, den Körper umgebenden, Raum bezieht.

b. Der leere Raum in dynamischer Rücksicht ist derjenige, der nicht erfüllet ist, d. i. worin dem Eindringen des Beweglichen nichts anderes Bewegliches widerstehet. Er kann nun seyn, entweder

α. der leere Raum in der Welt (*vacuum mundanum*) der von Materie oder Körpern umgeben ist; und der wieder ist, entweder

1. der zerstreute (*vacuum disseminatum*), der nur einen Theil des Volumens der Materie ausmacht; oder

2. der gehäufte (*vacuum coacervatum*), der die Körper von einander absondert; oder

β. der leere Raum ausser der Welt (*vacuum extramundanum*), der das ganze System der Materie oder Körper umgiebt.

Diese ganze Unterscheidung beruhet also auf dem Unterschied der Plätze, die man dem leeren Raume in der Welt anweiset. Sie ist daher nicht wesentlich, son-

dern nur zufällig. Aber sie wird doch in verschiedener Absicht gebraucht. Der zerstreuete leere Raum in der Welt wird gebraucht, um den specifischen Unterschied der Dichtigkeit der Körper abzuleiten, indem man sagt, dass der Körper specifisch dichter sei, als ein andrer Körper, der weniger leere Zwischenräume habe. Der gehäufte leere Raum in der Welt wird gebraucht, um zu zeigen, wie es möglich sei, dass sich die Weltkörper ohne allen Widerstand im Weltraume bewegen. Kant zeigt übrigens hypothetisch, dass auch der leere Raum in dynamischer Rücksicht nicht existire, s. Raum, leerer.

c. Der leere Raum in mechanischer Rücksicht ist das gehäufte Leere innerhalb dem Weltganzen, um den Weltkörpern freie Bewegung zu verschaffen. Kant zeigt auch, dass es nicht nöthig sei, ihn, um der freien und dauernden Bewegung der Weltkörper willen, anzunehmen, s. Raum, leerer (N. 154. ff.).

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss.
Gehler Physik. Wörterbuch. Art. Bewegung.

Bewegung

als Handlung des Subjects s. Ausdehnung, 2. und Bewegungsvermögen.

Bewegungsgrund

des Wollens, *motivum, motif.* Der objective Grund des Wollens wird sein Bewegungsgrund genannt. Dieser objective Grund ist ein in etwas ausser dem wollenden Subject, also in einem Object liegender Grund, welcher die Erkenntniss bewirkt, dass der Gegenstand ein Object des Begehrens sei (s. Triebfeder). Der Bewegungsgrund ist entweder *a priori* oder empirisch, je nachdem er allgemein und nothwendig, oder zufällig, z. B. unter gewissen Bedingungen, gilt.

2. Ein Begehren, welches bloss durch einen sinnlichen Trieb bewirkt wird, hat gar keinen Bewegungs-

grund. So hat der Hund, der dem Wilde nachläuft, nie einen Bewegungsgrund. Die Menſchen handeln oft nach ihren Trieben, und die Erkenntniſs des Gegenſtandes hat dann wenig Einfluſs auf ihr Begehren. Die Wirkung der Beſchaffenheit des Subjects auf ſein Begehren, daſs daſſelbe ein Object begehret, heiſst die Triebfeder.

3. Der Bewegungsgrund kann auch rein oder gemiſcht ſeyn. Rein iſt er, wenn er gänzlich *a priori* iſt, ſolche ſind allein die moraliſchen Geſetze. Vermiſcht iſt er, wenn zugleich etwas Empiriſches ſich mit einmiſcht, z. B. wenn das Subject auſser dem, daſs es etwas für ſeine Pflicht erkennt, auch mit darauf ſiehet, daſs das Wollen deſſelben ihm Nutzen ſtiften kann.

4. Der Bewegungsgrund iſt entweder gut oder böſe, moraliſch oder unmoraliſch, je nachdem der zu begehrende Gegenſtand als durch das Geſetz geboten oder verboten erkannt wird. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es verboten, iſt moraliſch, der Bewegungsgrund zu ſtehlen, weil der reiche Mann, der beſtohlen werden ſoll, doch genug hat und wenig braucht, iſt unmoraliſch. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es Schande macht, iſt empiriſch; der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, bloſs darum, weil, wenn es erlaubt wird, alles Eigenthum und damit das Stehlen ſelbſt aufhören würde, folglich das Verbot zu ſtehlen allgemein und nothwendig gilt, iſt *a priori* und rein. Der Bewegungsgrund nicht zu ſtehlen, weil es unmoraliſch und zugleich entehrend iſt, iſt vermiſcht.

5. Man ſagt wohl auch, ein vernünftiger Bewegungsgrund. Iſt hier das vernünftig dem unvernünftig entgegengeſetzt, ſo heiſst es ſo viel, als ein Bewegungsgrund, den die Vernunft billigt. Iſt aber das vernünftig dem ſinnlich entgegengeſetzt, ſo iſt der Zuſatz überflüſsig, denn es giebt keine ſinnlichen Bewegungsgründe, ſie ſind alle vernünftig oder aus der Vernunft entſprungen. Denn es gehört zum Weſen des Bewegungsgrundes, daſs das Object durch Erkenntniſs

Grund des Begehrens wird, welches Vernunft, als den Geburtsort des Bewegungsgrundes, obwohl nicht als der Erkenntnifs, vorausfetzt. Ein finnlicher Grund des Begehrens hingegen ift eine fubjective Befchaffenheit des wollenden Subjects, z. B ein Naturtrieb, als Grund des Begehrens eines Objects, fetzt blofs Sinnlichkeit als den Geburtsort des Beftimmungsgrundes voraus, und heifst Triebfeder (G. 63).

Bewegungsvermögen

der Seele, *facultas locomativa, faculté de l'ame de mouvoir la matière.* Das Vermögen der Seele, die Materie willkührlich in Bewegung zu fetzen, durch ihre virtuelle Gegenwart, f. Gegenwart der Seele. Aufser der Bewegung der Materie durch dynamifche und mechanifche (f. Bewegung) Kräfte einer andern Materie, giebt es nehmlich noch eine Bewegung der Materie, durch die blofse Willkühr des mit der Materie verbundenen Lebensprincips. Wenn ich z. B. einen Arm willkührlich, und ohne ein anderes Glied zu Hülfe zu nehmen, aufhebe, fo gefchieht das nicht dadurch, dafs ihn ein andrer Körper mechanifch ftöfst oder in die Höhe drückt, auch nicht dadurch, dafs er durch irgend eine Materie angezogen wird, fondern es gefchieht durch eine Kraft des vorftellenden Vermögens in uns, das durch feine Einwirkung dem Arm gegenwärtig ift, und ihn in Bewegung fetzt. Kant erwähnt diefes Bewegungsvermögens nur bei Gelegenheit der Sömmeringfchen Entdeckung über das Organ der Seele (S. III, 561.). Ich will hiervon Gelegenheit nehmen, eine Erklärung des Phänomens, dafs die Materie, ohne alle Einwirkung einer andern Materie, blofs durch ein im innern Sinne befindliches Princip bewegt werden kann, vorzutragen.

2. Man hat bekanntlich drei Syfteme erfunden, die Einwirkung der Seele auf den Körper zu erklären: das der gelegentlichen Urfache (Occafionalismus), der vorherbeftimmten Harmonie (Harmonia praefta-

bilita) und des physischen Einflusses (Influxus physicus).

Alle drei Theorien setzten voraus, dass beides, Körper und Seele, Dinge an sich sind, und so mussten sie nothwendig an der absoluten Ungleichartigkeit beider Gegenstände, des Körpers und der Seele, scheitern. Der kritische Idealismus allein erprobt auch hier seine Wahrheit, und beantwortet die Frage, wie ist es möglich, dass auf einen blossen, mit einem Willen verknüpften, Gedanken eine Bewegung der Materie erfolge?

3. Nach dem kritischen Idealismus nehmlich ist der Raum, mit den in demselben befindlichen Körpern, nicht wirklich so ausser uns vorhanden, dass wenn es keine solche Wesen gäbe, die nach der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens erkennen, es dennoch Raum und Körper gäbe (s. Anschauung). Sondern der Raum ist eine aus der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens entspringende, nothwendige Vorstellung, die allen übrigen Vorstellungen der Art, welche wir äusserliche nennen, nothwendig zum Grunde liegt. Alles also, was im Raume ist, ist nicht etwas, was auch ausser unsrer Vorstellung als ausgedehnt, den Raum erfüllend u. s. w. vorhanden ist; denn wenn der Raum mit dem Wesen, in dessen Erkenntnissvermögen er seinen realen Grund hat, wegfällt, so fallen auch damit alle Körper als solche weg, so kann nichts statt finden, was einen Raum erfüllt, oder sich im Raume bewegt. Alle Körper, und alle ihre Veränderungen, die nichts anders als Bewegungen sind, sind daher eben sowohl Vorstellungen unsers Gemüths, als diejenigen Vorstellungen, die wir Gedanken nennen. Zwischen beiden ist nur der Unterschied, dass sie durch verschiedene Sinne möglich werden, daher wir sagen müssen, dass die Körper Vorstellungen des Gemüths im äussern Sinne, die Gedanken aber Vorstellungen des Gemüths im innern Sinne sind.

4. Der Raum, mit allem, was wir in demselben anschauen, ist eine Bestimmung unsers Gemüths, und

gehört daher selbst mit zu unserm innern Zustande, und hieraus folgt schon, dass Gedanke und Körper nicht so ungleichartig sind, als sie dem ersten Ansehen nach scheinen. Sie sind beide Vorstellungen des Gemüths, nur in zwei verschiedenen Sinnen, von denen aber der innere Sinn den äussern mit umfasst, daher alles, was sich im Raume befindet, auch in der Zeit ist, aber nicht umgekehrt. Gedanken und Körper unterscheiden sich freilich dadurch, dass die erstern ihren Inhalt von dem äussern Sinne erhalten, dahingegen der Körper seinen Inhalt (die Materie, die den Raum des mathematischen Körpers erfüllt) dadurch erhält, dass das Gemüth durch einen Gegenstand afficirt wird, ohne dass wir den Grund davon weiter angeben können. Denn sollten wir das können, so müssten wir nothwendig einen dritten Sinn haben, der dem äussern Sinne seinen Stoff lieferte, aber den Stoff seiner Vorstellungen doch wieder aus unmittelbaren Affectionen des Gemüths erhalten müsste, und so ins Unendliche.

5. Die Seele, oder dasjenige Subject des innern Sinnes, in dem ich mir alle Vermögen des innern Sinnes, z. B. Anschauungsvermögen, Denkkraft, u. s. w. vereinigt denke, hat, wie die Materie, eine wesentliche Grundkraft, welche wir die Vorstellungskraft nennen wollen. Diese Kraft unterscheidet sich von den Grundkräften der blossen leblosen Materie (Anziehungs- und Zurückstossungskraft) durch ihre Spontaneität. Bei der Materie wirken nehmlich die Grundkräfte derselben durch ihre blosse Natur, bei der Seele hingegen nach Willkühr, oder es hängt von der Seele ab, ihre wesentliche Grundkraft zu äussern. Diese Vorstellungskraft nun wirkt in zweierlei Sinnen, aber in einem jeden, nach der verschiedenen Natur desselben, verschieden. Im innern Sinne wirkt sie Gedanken, die Vorstellungen des innern Sinnes, im äussern Sinne wirkt sie Bewegungen, die man die Vorstellungen des äussern Sinnes nennen kann. Da der Raum, mit allem, was er enthält, eine Bestimmung des Gemüths, und daher zugleich im innern Sinne ist, so erklärt sich nun, warum jede Bewegung durch Spontaneität des

Gemüths auch Gedanken, oder Vorſtellungen im innern Sinne, vorausſetzt *). Veränderung iſt alſo der Hauptbegriff deſſen, was die ſelbſtthätige (ſpontanee) Kraft des Gemüths wirkt, der Gegenſtand dieſer Veränderung iſt eine Vorſtellung, und dieſe Vorſtellung entweder ein Gedanke im innern Sinne, oder eine Bewegung im äuſsern Sinne. Und ſo iſt das Bewegen nichts anders als ein Denken im äuſsern Sinne, ſo wie das Denken nichts anders iſt, als ein Bewegen im innern Sinne.

6. Uebrigens findet bei dieſer Erklärung, die das Bewegungsvermögen zu einer weſentlichen Grundkraft macht, eben die Schwierigkeit ſtatt, die bei jeder Grundkraft ſtatt findet, man kann nicht die Möglichkeit derſelben begreifen. Denn ſollte man das können, ſo müſste ſie von einer andern Kraft abgeleitet werden, und folglich keine Grundkraft ſeyn. Daſs aber die Kraft, die den Körper eines Menſchen belebt, im innern Sinne liegt, iſt keine Behauptung durch einen Fehler des Erſchleichens (*vitium ſubreptionis*) wie Baumgarten meint (Metaphyſik §. 541.) ſondern richtig geſchloſſen. Denn, die erſte Urſache der Bewegung kann nicht in der Materie liegen, ſonſt müſste ſich die Materie wider alle Geſetze der Natur ſelbſt bewegen können, und Spontaneität haben. Folglich liegt die erſte Urſache der Bewegung nicht im äuſsern Sinne. Alſo bleibt nichts anders übrig, als ſie im innern Sinne zu ſuchen. Nun iſt die Bewegung ſelbſt keine Begebenheit eines Dinges an ſich, folglich die Veränderung einer Erſcheinung, die ihren Grund im innern Sinne hat. Nun iſt aber nach dem kritiſchen Idealismus die Veränderung einer Erſcheinung nichts anders als eine objective Vorſtellung, d. h. eine ſolche, die ihren Grund zugleich in einer ſolchen Afficirung des Gemüths

*) Es wirkt auch jeder Gedanke im innern Sinne eine Bewegung im äuſsern, aber dieſe Bewegung iſt nicht willkührlich, und gehet in den innern Theilen des Körpers, dem Gehirn, Nerven u. ſ. w. vor ſich. S. Burke, 8.

hat, die ſie für Jedermann gültig macht. Folglich iſt im Gemüth eine Kraft (nicht nur ſubjective Vorſtellungen oder Gedanken, ſondern auch) objective Vorſtellungen oder Bewegungen zu wirken.

7. Darum wirkt aber jene Kraft im Gemüth nicht alle objective Vorſtellungen, denn ob ſie wohl meinen Körper bewegt, ſo kann ſie ihn doch nicht hervorbringen. So wie aber beim Denken und Anſchauen gewiſſe Grundvorſtellungen durch das Denken und Anſchauen ſelbſt entſtehen, nehmlich die Ideen, Categorien und Formen der Sinnlichkeit, die jeden andern Gedanken und jede Anſchauung erſt möglich machen; ſo liegen bei der Afficirung des Gemüths auch gewiſſe Grundafficirungen zum Grunde, und die Materie der Anſchauung, die durch dieſe Afficirungen verurſacht wird, giebt unſer eigener Körper. Soll daher unſere Seele Bewegung wirken, oder im äuſsern Sinne durch ihre Kraft (virtuell) gegenwärtig ſeyn, ſo muſs es durch unmittelbare Bewegung derjenigen Materie geſchehen, welche in jener Grundafficirung des Gemüths gegründet iſt, das iſt, durch Bewegung ihres Körpers. Der Körper iſt daher (im äuſsern Sinne) dem Bewegungsvermögen der Seele eben ſo nothwendig, als die Formen des Raums und der Zeit, und die Categorien dem Anſchauungsvermögen und der Denkkraft derſelben. Obwohl alſo der Körper des Menſchen keine Anſchauung *a priori* iſt, welches keinen Sinn giebt, da *a priori* und *a poſteriori* nur Begriffe ſind, die beim Denken und Erkennen Bedeutung haben; ſo iſt er doch die *conditio ſine qua non* bei aller Bewegung, die durch eine im innern Sinne befindliche Kraft gewirkt wird. Unſer Körper iſt daher für uns ein ſolcher nothwendiger Beziehungspunct in Anſehung der ganzen materiellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Bewegungen, als unſre Formen des Anſchauens und Denkens in Anſehung der intellectuellen Welt, und ihrer Veränderungen, nehmlich der Vorſtellungen. Ich nehme aber hier intellectuelle Welt und Vorſtellungen in dem weiteſten Sinne, ſo daſs ich unter der erſtern den Inbegriff aller möglichen Erkenntniſs, und unter

den letztern jede Vorstellung, die dazu hinwirkt, also selbst Anschauungen verstehe, s. Animalität.

Beweis,

probatio, *argumentatio*, *probation*, *argumentation*, ist die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem objectiven Grunde.

I.

Theorie des Beweises.

1. Ein jeder Beweis muss überzeugen, oder wenigstens auf Ueberzeugung wirken; das ist das Wesen des Beweises. Wenn wir nehmlich etwas für wahr halten, so kann die Ursache dieses Fürwahrhaltens

a. in der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst liegen, von dem ich etwas für wahr halte; dann muss ein Jeder, der diese Beschaffenheit erkennt, dasselbe für wahr halten, was wir für wahr halten. Dasjenige aber, woraus wir die Wahrheit erkennen, heisst der Grund unsers Fürwahrhaltens, und da dieser Grund in der Sache selbst liegt, und daher bei Jedermann, der ihn erkennt, dies Fürwahrhalten hervorbringen muss, so ist der Grund objectiv. Ein Fürwahrhalten nun um eines solchen objectiven Grundes willen heisst Ueberzeugung. Folglich muss ein jeder Beweis überzeugen. Gesetzt aber, er überzeugte nicht, so kann er entweder diesen Namen gar nicht führen, oder wir sagen von ihm, er sei ein Beweis, der nicht überzeugt. Im letztern Falle muss er wenigstens auf Ueberzeugung wirken, d. i. das Fürwahrhalten aus objectiven Gründen nach und nach hervorbringen.

Der Grund unsers Fürwahrhaltens eines Satzes kann aber auch

b. in uns selbst liegen, in unsrer eigenen Beschaffenheit. Dann ist es nicht möglich, dass ein Jeder das für wahr halte, was wir für wahr halten, wenn er nicht die nehmliche Beschaffenheit hat, aus der unser Fürwahrhalten entsteht. Der Grund unsers Fürwahrhaltens ist dann subjectiv, oder liegt nicht im Ob-

ject, dem Gegenſtande, von dem ich etwas für wahr halte, ſondern in dem Subject, das etwas für wahr hält. Eine Fürwahrhaltung aber um eines ſolchen ſubjectiven Grundes willen heiſst Ueberredung. Die Ableitung einer Wahrheit von einem ſubjectiven Grunde verdient daher nicht den Namen eines Beweiſes. Sie überführt den Verſtand nicht, ſondern berückt ihn. Der Beifall, den der Verſtand dem Satze giebt, gründet ſich alsdann auf einen bloſsen Schein; denn der Grund, der uns zum Beifall beſtimmt, liegt nicht in der Sache, von der nur etwas bewieſen wird, ſondern in mir. Ich erkenne dann nicht die Wahrheit, weil ich keinen Erkenntniſsgrund habe, der allemal objectiv iſt, und der, weil die Erkenntniſs vermittelſt des Verſtandes, des Werkzeuges zum Erkennen, von ihm abgeleitet werden kann, auch ein logiſcher Grund heiſst; ſondern ich fühle dann gleichſam die Wahrheit, es iſt, als ſei das Gegentheil gegen mein Gefühl, welches z. B. aus der langen Gewohnheit, aus einem Intereſſe u. ſ. w. entſpringt. Ein ſolches Gefühl iſt aber kein Erkenntniſsgrund, ſondern etwas Subjectives, das nicht im Verſtande, ſondern in der ſinnlichen Beſchaffenheit des erkennenden Subjects liegt. Daher iſt das nun kein logiſcher Erkenntniſsgrund des Fürwahrhaltens, ſondern ein bloſs äſthetiſcher Beſtimmungsgrund des Beifalls. Wer nun das, was ein ſolcher äſthetiſcher Grund erzwingen kann, den Ausſpruch, ich möchte, daſs dies wahr wäre, für das, was ein logiſcher Grund wirklich erzwingt, den Ausſpruch, das iſt wahr, hält, deſſen Beifall gründet ſich auf einen Schein, und iſt Ueberredung, aber nicht Ueberzeugung.

Die Ableitung der Wahrheit eines Satzes von einem ſubjectiven Grunde kann man daher einen Scheinbeweis nennen. Ein Beiſpiel eines ſolchen Scheinbeweiſes finden wir in der natürlichen Theologie, d. i. in der vermeintlichen Wiſſenſchaft von einer verſtändigen Welturſache aus Vernunftgründen. Der Satz, den man in derſelben beweiſen will, heiſst:

Es exiſtirt eine verſtändige Welturſache.

Beweis: In der Welt iſt allenthalben eine unausſprechliche Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweck-

mäſsigkeit und Schönheit. Dies kann aus einer mechanischen Entstehung der Welt, ohne Zwecke, nicht begriffen werden. Folglich muſs eine nach Zwecken handelnde, d. i. verständige Ursache der Urheber der Welt seyn.

Dieser Beweis ist aber, nach logischer Strenge, eigentlich nur ein Scheinbeweis. Diejenigen, die sich desselben bedienen, können die gute Absicht dabei haben, diejenigen, die keines scharfen und tiefen Nachdenkens fähig sind, dadurch zu einem festen Glauben an Gott zu führen. Wollen sie aber durch denselben vom Daseyn Gottes überzeugen, so erkennen sie entweder selbst die Schwäche dieses Scheinbeweises nicht, oder verhehlen solche vorsätzlich, welches, ob es wohl in der besten Absicht geschehen mag, doch von Seiten der Moralität nicht gebilligt werden kann.

In der menschlichen Vernunft liegt die Regel: daſs man die Principien nicht ohne Noth vervielfältigen müſse (s. Affinität). Daraus entsteht ein Hang derselben

a. da, wo es nur ohne Widerspruch geschehen kann, sich statt vieler Principien ein einziges zu denken;

b. wenn in einem solchen Princip einige oder viele Erfordernisse sind, die dazu dienen, einen Begriff von diesem Princip abzuleiten, sich alle übrigen Erfordernisse hinzuzudenken, um den Begriff dadurch willkührlich zu ergänzen. Dieses Hanges der Vernunft, der folglich etwas Subjectives ist, macht sich nun derjenige zu Nutze, welcher obigen Scheinbeweis führt. Er gewinnt den Beifall für seinen Satz dadurch, daſs er, statt vieler verständigen Ursachen der groſsen Menge zweckmäſsig eingerichteter Dinge in der Welt, eine einzige verständige Ursache angiebt. Dies gefällt, weil es obigen Hange a. so sehr gemäſs ist. Er zeigt ferner überall in der Welt Wirkungen, die von einem groſsen Verstande, groſser Macht, groſser Güte zeugen. Und er ergänzt nun willkührlich seinen Begriff von der Welturſache, und stellt sie als einen zureichenden Grund aller möglichen Wirkungen, selbst solcher vor, von denen wir nichts erfahren. Er sagt also: die

verſtändige Urſache der Welt hat alle Weisheit oder die Allweisheit, ſie hat alle Macht, oder die Allmacht, ſie iſt unendlich gütig u. ſ. w. Und dies gefällt wieder, weil es obigen Hange b. ſo ſehr gemäſs iſt. Dazu kömmt nun noch, daſs ſogar unter dieſen Eigenſchaften moraliſche befindlich ſind, wodurch unſer moraliſches Intereſſe für denſelben nicht nur rege gemacht wird, ſondern, weil unſre Vernunft, eben um unſrer moraliſchen Beſtimmung willen, des Glaubens an einen verſtändigen Welturheber bedarf (der die Welt ſo eingerichtet habe, daſs es in derſelben möglich ſei, unſre moraliſche Beſtimmung zu erreichen): auch dieſes, den moraliſch guten Menſchen zum Glauben an Gott zwingende, Bedürfniſs ſich mit einmiſcht. Und ſo verwechſelt wieder derjenige, der dieſem Scheinbeweiſe ſeinen Beifall giebt, das ihn nöthigende Bedürfniſs des Glaubens an Gott mit dem, was in dem Beweiſe objectiv gültig ſeyn ſollte, und ſo entſteht auch dadurch wieder der Schein einer Ueberzeugung, die doch nichts anders als Ueberredung iſt. Hierzu kommt endlich noch die Unmöglichkeit zu zeigen, daſs die Idee von einem verſtändigen Welturheber nicht möglich ſei, und die Kraft der Beredtſamkeit, welche ſehr leicht das Intereſſe der Moralität rege machen kann. Und ſo kann die zwingende Kraft dieſes Scheinbeweiſes ſo ſiegend ſcheinen, daſs man ihn am Ende für einen Beweis hält, der gar keiner logiſchen Prüfung bedarf, und daſs man diejenigen mit Widerwillen verabſcheuet, die einen ſolchen Beweis noch prüfen wollen, als lieſse er noch einigen Zweifel übrig. Und dennoch iſt derjenige, welcher ſagt, jedes Baumblatt überzeugt mich vom Daſeyn Gottes, durch dieſen Grund nicht überzeugt, ſondern nur überredet; denn, wie gezeigt worden iſt, ſind es folgende ſubjective Gründe, welche die Ueberredung in ihm hervorbringen:

a) der Hang zur Vereinfachung der Principien;

b) der Hang zur Ergänzung der fehlenden Erforderniſſe zur Erklärung eines Begriffs;

c) das moraliſche Intereſſe;

d) das ſich unterſchiebende Bedürfniſs eines verſtändigen Welturhebers.

Wir ſehen hieraus, daſs derjenige Beweisgrund (das Argument) für das Daſeyn Gottes, von dem wir hier reden, eigentlich in zwei ungleichartige Stücke zerfällt: nehmlich

α gehört etwas in demſelben zur phyſiſchen Teleologie oder Lehre von den phyſiſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil wir ſo vieles in der Welt zweckmäſsig eingerichtet finden, ſo muſs ein unendlicher Verſtand der Urheber der Welt ſeyn; eigentlich aber: ſo ſind wir vermöge des Hanges unſrer Vernunft geneigt, einen unendlichen Verſtand als Urheber alles Möglichen, was wir kennen und nicht kennen, anzunehmen; aus welchem Hange aber nicht folgt, daſs es auch wirklich einen ſolchen Urheber giebt.

β. gehöret etwas in demſelben zur moraliſchen Teleologie oder Lehre von den moraliſchen Zwecken. Da heiſst nehmlich der Beweisgrund ſo: weil ſo vieles in der Welt ſo eingerichtet iſt, daſs nur derjenige, der den Vorſchriften des Sittengeſetzes gemäſs lebt, in der Welt Wohlfahrt genieſsen kann, ſo muſs ein verſtändiger Welturheber ſeyn; aber eigentlich: weil das Sittengeſetz in uns unbedingten Gehorſam fordert, und ich demſelben ohne Widerrede gehorchen muſs, ſo ſetzt mein Gehorſam die Möglichkeit einer Welt voraus, in der man dem Sittengeſetze gehorchen kann, und folglich einen verſtändigen Urheber derſelben, und ich ſehe daher alles, was mir wiederfährt, aus einem moraliſchen Geſichtspunct an.

Durch die Abſonderung vorſtehender beiden Stükke des phyſicotheologiſchen Beweisgrundes für das Daſeyn Gottes ſehen wir nun erſt, wo der eigentliche Nerve des Beweiſes liegt, oder warum er uns ſo gewinnt. Er liegt nehmlich in dem Stücke β., welches die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, oder das Bedürfniſs eines Gottes für den moraliſchen Menſchen *implicite* enthält. Nehmen wir alſo dem phyſicotheologiſchen Beweiſe den moraliſchen Glaubensgrund an Gott, ſo verliert er ſeine Hauptſtütze, und er erſcheint in ſeiner ganzen lo-

gischen Blöfse. Es ift aber dem Philofophen anftändig, bei der Unterfuchung der Wahrheit von allem Subjectiven, fei es auch das gröfste Intereffe, zu abftrahiren, und zu geftehen, dafs die Vernunft zu fchwach ift, das Dafeyn eines überfinnlichen Wefens und alfo auch einer verftändigen Welturfache zu beweifen. Dafür aber wird er defto unbefangener dasjenige zu feinem Zwecke benutzen, was jenem vermeintlichen Beweife fo viel Beifallerzwingendes gab, nehmlich das moralifche Bedürfnifs. Und der Grund, ich gehorche der Stimme der Pflicht, folglich kann ich mich nicht von dem Bedürfniffe los machen, einen Gott zu glauben, ift zwar nur fubjectiv, aber **nothwendig** und daher **allgemein** für alle zu einer finnlichen Welt gehörende, der Pflicht gehorchende, Wefen. Diefes ift alfo zwar keine Erkenntnifs, aber ein objectiver **Glaube**, oder ein in der Vernunft gegründetes und eben daher allgemeines und nothwendiges Fürwahrhalten, welches den Mangel einer unmöglichen Erkenntnifs hinreichend erfetzt, und vor der fchärfften Prüfung Stand hält. So haben wir alfo hier, wie es fich gebührt, das, was blofs zur Ueberredung gehört, von dem abgefondert, was auf Ueberzeugung wirkt, nehmlich von der Allgemeingültigkeit des Glaubens an das Dafeyn einer verftändigen Welturfache. Und fo mufs bei einem jeden Beweife das Gemüth ganz lauter feyn, und ohne weder auf diefes noch jenes Intereffe zu fehen, blofs die Wahrheit im Auge haben, und feine Gründe jederzeit der ftrengften Prüfung unterwerfen (U. 443. M. II., 97 .).

2. Es könnte hier nun der Einwurf gemacht werden: der moralifche Glaubensgrund kann uns ja auch nicht vom Dafeyn Gottes **überzeugen**, denn er entfpringt ja eben aus einer Befchaffenheit des glaubenden Subjects und ift alfo ein **fubjectiver** Grund. Ift daher nicht feine Wirkung ebenfalls **Ueberredung** und nicht **Ueberzeugung**? Hierauf dient folgendes zur Antwort:

Ein Beweis, der wirklich überzeugen foll, kann zweifacher Art feyn:

a. entweder ein **Beweis** κατ' ἀλήθειαν, ein **abfoluter** Beweis, d. i. ein folcher, der ausmachen foll, was

der Gegenſtand an ſich ſei, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen:

b. oder ein Beweis κατ' ἄνθρωπον, ein relativer Beweis, der nur für Menſchen überhaupt gültig iſt, d. i. ein ſolcher, der ausmachen ſoll, was der Gegenſtand für uns ſei, nach den nothwendigen Principien der Vernunft, nach welchen wir ihn beurtheilen müſſen.

Der letztere kann nicht überzeugen, wenn er auf bloſs theoretiſchen Principien beruht. Denn theoretiſche Principien ſind Erkenntniſsgründe, oder ſolche Gründe, aus denen man die Erkenntniſs eines Dinges ableitet. Liegen nun dieſe Erkenntniſsgründe in uns, und nicht in dem zu erkennenden Gegenſtande, ſo können wir nicht überzeugt werden, daſs der Gegenſtand das ſei, was er uns zu ſeyn ſcheint; wir werden höchſtens davon überredet. Beruhet aber der Beweis b. auf einem practiſchen Princip, alsdann kann er uns zum Handeln, obwohl nie zum Erkennen, hinreichend überzeugen. Der Beweis a. giebt uns alſo allein einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtande, der hinreicht zu einer richtigen Erkenntniſs von demſelben; der Beweis b. giebt uns aber dennoch einen mit Ueberzeugung begleiteten Begriff von dem Gegenſtand, der zum Behuf unſers Handelns hinreicht. Der letztere Begriff iſt hinreichend, unſre Handlung nach dem Sittengeſetze und um deſſelben willen zu beſtimmen.

Der Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem moraliſchen Glaubensgrunde iſt ein ſolcher relativer Beweis (κατ' ἄνθρωπον). Man kann durch ihn keinesweges erkennen, daſs Gott exiſtirt, aber man kann durch ihn begreifen, wie es möglich ſei, ſittlich zu handeln, nehmlich unter der Vorausſetzung der, obwohl unbegreiflichen, Exiſtenz einer vernünftigen Welturſache, eine Exiſtenz, die daher die practiſche Vernunft, dadurch, daſs ſie uns das Sittengeſetz vorſchreibt, der theoretiſchen Vernunft anzunehmen aufdringt, und die daher auch ein Poſtulat, oder eine objective gültige Forderung der practiſchen Vernunft, heiſst. Dieſer Beweis überredet alſo nicht bloſs, denn er beruhet nicht auf ſubjectiven Gründen der Erkenntniſs, ſondern er wirkt auch Ueberzeugung, denn

er beruhet auf objectiven oder allgemeingültigen Gründen des Handelns, die zwar nicht zur Gewifsheit der Erkenntnifs hinreichend find, aber dennoch die Ueberzeugung immer mehr bewirken, je wirkfamer die unbedingten Gründe des Handelns, die Gefetze der Moralität, werden (U. 446. M. II. 973.).

3. Alle theoretifchen Beweisgründe, d. h. diejenigen, welche eine gewiffe Erkenntnifs des zu beweifenden Satzes hervorbringen follen, reichen, nach der Abnahme des Grades ihrer Gewifsheit geordnet, zu, entweder

a) zum Beweife durch logifch-ftrenge Vernunftfchlüffe; oder

b) zum Schluffe nach der Analogie; oder

c) zur wahrfcheinlichen Meinung; oder endlich

d) zur Hypothefe.

Der Satz:

es giebt einen moralifchen Welturheber,

kann durch keinen diefer vier Beweisgründe zur theoretifchen Ueberzeugung, oder einer folchen, die auf objectiven Erkenntnifsgründen beruhete, gebracht werden (U. 447. M. II. 974.).

a. Was den logifch-gerechten Beweis betrifft, fo befteht derfelbe darin, dafs der Satz, der bewiefen werden foll, entweder

α. unmittelbar empirifch dargeftellt wird. So wird in der Naturlehre ein Gegenftand, um ihn kennen zu lernen, beobachtet, und Schröter behauptet z. B. ganz richtig, der Mond hat folche Vertiefungen mit einem fie umgebenden Wallgebirge, dafs unfre höchften Berge darin ftehen könnten, denn ich habe fie gefehen und gemeffen. So macht man ferner Experimente oder Verfuche, um einen Gegenftand kennen zu lernen, wie z. B. die elektrifchen Verfuche, um die Natur des Blizzes zu erforfchen. Die Exiftenz der moralifchen Welturfache läfst fich aber weder durch Beobachtung noch Experimente auffinden, weil diefe Welturfache kein Theil der Welt feyn kann, indem fie fonft eine Erfcheinung

(ein Gegenſtand in unſern Sinnen) und kein für ſich beſtehendes, von unſern Vorſtellungen ganz unabhängiges Ding an ſich wäre.

β oder es wird durch, einen oder mehrere, ſtrenge logiſche Vernunftſchlüſſe hergeleitet, daſs der Satz wahr iſt Wenn z. B. das Daſeyn des Gegenſtandes A bewieſen werden ſoll, ſo wird daſſelbe gemeiniglich aus ſeiner Wirkung vermittelſt zweier Vorderſätze abgeleitet:

1. Von Allem, was da iſt, oder exiſtirt, muſs eine Urſache vorhanden ſeyn oder geweſen ſeyn.
2. Nun exiſtirt der Gegenſtand B.

Folglich muſs eine Urſache des Gegenſtandes B, die wir den Gegenſtand A nennen, vorhanden ſeyn, oder doch einmal vorhanden geweſen ſeyn. Dieſer Schluſs iſt ganz richtig. Soll er aber etwas beweiſen, ſo muſs jeder Vorderſatz wieder bewieſen werden. Da iſt nun nichts leichter, als den zweiten Vorderſatz, der auch der Unterſatz genannt wird, zu beweiſen. Weil ich nur das Daſeyn des Gegenſtandes B in der Erfahrung zeigen oder empiriſch darſtellen darf (nach α). Aber der erſte Vorderſatz, welcher auch der Oberſatz heiſst, iſt ſchwerer darzuthun. Er ſagt nehmlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit aus. So etwas kann man aber in der Erfahrung nicht finden, in der alles zufällig und einzeln iſt. Er iſt alſo ein Satz *a priori*. Solche Sätze *a priori* aber haben ihre Nothwendigkeit und Allgemeinheit daher, weil ſie aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dazu dienen, die Erfahrung möglich zu machen. Sie bringen Sicherheit und Gewiſsheit in die Erfahrung, aber können auch nur für dieſe Gültigkeit haben, weil nicht abzuſehen iſt, wie dasjenige, was wir nie erfahren können, was gar kein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, und alſo ganz unabhängig von unſern Vorſtellungen, als Dingen an ſich, ſeyn ſoll, den Geſezzen unſers Vorſtellungsvermögens unterworfen ſeyn, und noch von ſolchen Sätzen *a priori* beſtimmt werden könnte. So bekömmt denn alſo jener Oberſatz eine Einſchränkung, unter der er allein gültig iſt, und heiſst nun;

Von allem, was in der Erfahrung da ist, oder existirt, muss eine Ursache in der Erfahrung vorhanden seyn oder gewesen seyn.

Und hieraus sehen wir nun, dass es auf diese Art nicht möglich ist, das Daseyn eines moralischen Welturhebers zu beweisen. Denn nehmen wir ein einzelnes Ding, das in der Welt, in der Erfahrung da ist, so folgt aus dem Obersatze nichts weiter, als was wir alle zugeben, dass es eine Natururſache haben muss. Das ist aber nicht das, wonach wir fragen, weil wir das Daseyn eines Welturhebers beweisen wollen. Wollen wir aber sagen, diese Natursache muss doch wieder eine Ursache haben, und wenn wir so fortgehen, so müssen wir doch auf eine erste Ursache kommen; so verlassen wir mit dieser Behauptung unsern ganzen Beweis. Denn eine erste Ursache müsste doch eine solche seyn, die keine Ursache weiter hätte; das ist ja aber offenbar gegen unsern Obersatz, den wir also, wenn wir so schliessen, gänzlich verlassen. Es ist ein Bedürfniss unsrer Vernunft, bei jeder Reihe, wie hier die Reihe der Ursachen und Wirkungen ist, einen Anfang, ein erstes Glied haben zu wollen. Aber darum, weil die Vernunft dieses Bedürfniss hat, folgt ja nicht, dass es ein solches erstes Glied giebt. Ganz anders ist es freilich mit dem Bedürfnisse der practischen Vernunft, was diese als nothwendiges Bedürfniss fordert, das muss zum Behuf des Handelns nothwendig als vorhanden anerkannt werden, obwohl dieses Daseyn nicht zum Behuf des Erkennens begriffen werden kann. Mein Gehorsam gegen das Sittengesetz aus Pflicht macht mir einen moralischen Welturheber, der da will, dass ich in der sinnlichen Welt moralisch gut leben soll, zum Bedürfnisse; weil ich mir sonst die Befolgung des Sittengesetzes in einer nach ganz andern, nehmlich Naturgesetzen, eingerichteten sinnlichen Welt nicht einmal als möglich vorstellen könnte, welches ich mir doch so vorstellen muss, weil ich dem Sittengesetze gehorchen soll. Endlich führt auch jener Obersatz immer nur auf eine Ursache in der Er-

fahrung, welches aber der moralische Welturheber, wie schon gezeigt worden ist, nicht seyn kann.

Nehmen wir aber die ganze Welt als dasjenige an, was da ist, oder existirt, um von ihr nach jenem Obersatze zu behaupten, sie müsse eine Ursache haben, so nehmen wir etwas an, was in der Erfahrung nicht dargestellt werden kann. In der Erfahrung sind zwar wohl einzelne Theile der Welt da, aber die Welt als ein vollendetes Ganzes alles dessen, was da ist, ist nur eine Idee oder eine Vernunftvorstellung. Die Vernunft will nehmlich hier wieder, ihrem Bedürfnisse gemäss, die Reihe alles dessen, was in der Erfahrung als vorhanden erkannt wird, vollenden, und da dieses in der Erfahrung nie möglich ist, so stellt sie sich dasselbe durch ihr eignes Vermögen als vollendet vor, und diese Vorstellung nennen wir Welt. Da nun aber eine solche Welt, ein solches vollendetes Ganzes alles dessen, was in der Erfahrung existirt, in der Erfahrung nicht vorhanden ist, so ist unser Obersatz hier wieder nicht anwendbar, denn weder die Welt ist in der Erfahrung vorhanden, noch ist die Ursache, die von ihr prädicirt werden soll, oder der moralische Welturheber etwas in der Erfahrung.

Ausser diesem Scheinbeweise für das Daseyn eines moralischen Welturhebers, den man gewöhnlich den kosmologischen Beweis nennt, giebt es noch einen andern, den sogenannten ontologischen Beweis:

In der Möglichkeit des allervollkommsten Wesens liegt auch sein Daseyn;

Das allervollkommenste Wesen ist aber möglich;

Also ist das allervollkommenste Wesen vorhanden.

Es giebt mehrere Arten zu beweisen, dass dieser Schluss falsch ist, die an ihrem Ort (s. Ontologischer Beweis) zu finden sind. Hier wollen wir nur darauf aufmerksam seyn, dass wenn wir das blosse Daseyn ohne alle Zeit denken wollen, aller Unterschied zwischen dem Daseyn und der blossen Möglichkeit verschwindet. Der Unterschied zwischen der realen Möglichkeit und

Wirklichkeit beſtehet nehmlich darin, daſs ich mir von einem möglichen Dinge denke, daſs es exiſtiren kann, nicht etwa deswegen, weil zwiſchen den Prädicaten, die ich dem Dinge beilege, und dem Begriff des Dinges ſelbſt kein Widerſpruch iſt, welches die Bedingung alles Denkens und alſo die logiſche Möglichkeit iſt; ſondern darum, weil die Bedingungen der Erfahrung Zeit, Raum, Urſache u. ſ. w. nicht darwider ſtreiten. Von einem wirklichen vorhandenen Dinge aber denke ich mir nun, daſs es in der Reihe der Erfahrungen wirklich zu finden iſt. Nehme ich nun von der Möglichkeit und dem Daſeyn die ſinnlichen Bedingungen der Erfahrungen weg, Zeit und Raum, unter denen die Welturſache nicht ſtehen kann, ſo iſt das Daſeyn des überſinnlichen Dinges nichts weiter als die logiſche Möglichkeit deſſelben ſelbſt, weil das Merkmal des Daſeyns, daſs das Ding nicht bloſs in meinen Gedanken, ſondern auch in der Reihe der Erfahrungen befindlich iſt, wegfällt. Ein Ding, auf das man in der Reihe der Erfahrungen weder vorwärts noch rückwärts nie ſtoſsen kann, deſſen Daſeyn bleibt immer nur ein bloſser Gedanke, das iſt logiſche Möglichkeit. Und ſo ſagt der Oberſatz nichts anders als: in der Möglichkeit des allervollkommenſten Weſens iſt der Gedanke des Daſeyns deſſelben mitbegriffen. Durch dieſen Gedanken aber wird ſein wirkliches und nicht bloſs gedachtes Daſeyn nie begründet werden. Das iſt der eigentliche Grund, warum wir das Daſeyn eines Dinges, das nicht zur Reihe der Erfahrungen gehören kann, nie rechtfertigen können. Das Daſeyn eines Dinges an ſich iſt und bleibt immer ein bloſſer und ſelbſt leerer Gedanke. Denn das Daſeyn eines Dinges, das doch nicht in der Zeit und alſo zu keiner Zeit da iſt, iſt nicht nur unbegreiflich, ſondern auch undenkbar.

Und ſo haben wir alſo geſehen, daſs das Daſeyn einer moraliſchen Welturſache nicht logiſch ſtrenge bewieſen werden kann (U. 448. M. II, 975).

b. Was nun den Schluſs nach der Analogie betrifft, ſo iſt derſelbe in dem Artikel Analogie, 21.

erklärt, und gezeigt worden, dafs man nicht aus dem, worin zwei Dinge ungleichartig find, von einem nach der Analogie auf das andere schliefsen darf (U. 448 ff. M. II, 976).

c. Meinen findet in Urtheilen *a priori* gar nicht statt (f. Meinen). Aus Beweisgründen, die von einer Erfahrung hergenommen find, kann man über die Sinnenwelt hinaus gar nichts meinen. Wenn man z. B. meinen, d. i. behaupten wollte, es sei zwar nicht gewifs, aber doch sehr wahrscheinlich, dafs es eine übersinnliche moralische Welturfache gebe, wegen der Erfahrungslehre, dafs es in der Welt überall Zwecke gebe; so folgt doch aus einem Erfahrungsgrunde gar keine Wahrscheinlichkeit. Denn ein solches Urtheil, dafs es wohl eine solche übersinnliche Ursache geben könne, ist immer gewagt, d. i. ohne den mindesten Grund, und kann also auch keinen Anspruch auf Wahrscheinlichkeit machen. Bei der Wahrscheinlichkeit findet nehmlich eine Annäherung zur Wahrheit statt, dies ist aber bei unserm Beispiel gar nicht der Fall. Denn es ist nicht nur nicht blofs kein zureichender Grund da, von den Zwecken in der Natur auf eine übersinnliche Ursache zu schliefsen, sondern gar kein Grund. Gewifsheit beruhet nehmlich auf zureichenden Gründen, Wahrscheinlichkeit auf unzureichenden Gründen, und ist also ein Theil der Gewifsheit. Die unzureichenden Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruhet, machen mit denen, die noch fehlen, damit es Gewifsheit werde, ein Ganzes aus. Wahrscheinlichkeit und Gewifsheit find nur dem Grade nach, d. i. als intensive Gröfse unterschieden. Jede Gröfse aber mufs gleichartig seyn, d. i. aus Einheiten von einer und derselben Art bestehen. Nun wären da Zwecke in der Natur Erfahrungsgründe, die zur Gewifsheit noch fehlenden Gründe aber lägen aufserhalb der Erfahrung, oder wären *a priori*, das gäbe einen aus ungleichartigen Einheiten zusammengesetzten Grad desjenigen Fürwahrhaltens, welches man Gewifsheit nennt, der eben der Ungleichartigkeit wegen, die nie eine Gröfse, also auch keinen Grad geben

kann, nicht möglich ist. Ueberdem führen Erfahrungsgründe immer nur wieder auf Erfahrungen und nicht auf etwas Ueberſinnliches, und der Mangel an Gründen dazu, daſs ſie zur Gewiſsheit zureichen, kann nie in der Erfahrung ergänzt werden, folglich giebt es hier weder unzureichende Gründe, noch Annäherungen zur Gewiſsheit, und folglich auch keine Wahrſcheinlichkeit und kein Meinen (U. 451. M. II. 977).

d. Was endlich als Hypotheſe etwas erklären ſoll, davon müſſen wir wenigſtens die Möglichkeit einſehen (ſ. Hypotheſe). Wollen wir nun eine moraliſche Welturſache als Hypotheſe zur Erklärung des Daſeyns moraliſcher Zwecke in der Welt annehmen, ſo müſſen wir wenigſtens begreifen, daſs eine ſolche moraliſche Welturſache exiſtiren könne. Es iſt nicht genug, daſs wir wiſſen, ihr Begriff enthalte keinen Widerſpruch; denn daraus ſehen wir bloſs, daſs wir ſie denken können, nicht aber, daſs ſie wirklich vorhanden ſeyn kann, wovon wir gar nichts begreifen. Wie können wir alſo aus einer Hypotheſe etwas erklären, von der wir den Erklärungsgrund nicht einmal als möglich uns vorzuſtellen, oder uns zu denken vermögen, wie der Gegenſtand unſers Begriffs vorhanden ſeyn könne (U. 452. M. II, 978).

4. Aus dieſer ganzen Theorie des Beweiſes folgt nun das Reſultat für unſer Beiſpiel, daſs es für das Daſeyn Gottes, in theoretiſcher Abſicht, d. i. um ſein Daſeyn zu erkennen und zu begreifen, ſchlechterdings keinen Beweis giebt. Die Urſache iſt, weil ſchlechterdings kein Stoff vorhanden iſt, der uns den Inhalt zu irgend einem Prädicate gäbe, das man dem Ueberſinnlichen überhaupt, und alſo auch einem überſinnlichen Daſeyn beilegen könnte. Wollen wir uns etwas Ueberſinnliches vorſtellen, ſo müſſen wir demſelben entweder Beſchaffenheiten beilegen, die von Dingen in der Sinnenwelt hergenommen ſind. Dann bekommen wir aber nicht den Begriff eines Ueberſinnlichen, ſondern eines ſinnlichen Dinges. Oder wir müſſen alle ſinnliche Beſchaffenheit davon verneinen, dann bleibt uns aber nichts übrig, als der Begriff von einem nichtſinnlichen Etwas, wodurch wir

aber von ſeiner eigentlichen Beſchaffenheit, oder was es iſt, nichts lernen (U. 453. M. II, 979).

II.

Arten der Beweiſe.

Die Beweiſe ſind:

1) ihrer logiſchen Beſchaffenheit nach entweder oſtenſive oder apagogiſche;
2) ihrer metaphyſiſchen Beſchaffenheit nach discurſive, acroamatiſche, auch dogmatiſche oder intuitive, und die erſtern entweder acroamatiſche Erfahrungsbeweiſe oder Beweiſe *a priori* (apodictiſche), und dieſer letztere wieder entweder metaphyſiſche oder transſcendentale, die auch Deduction heiſsen;
3) ihrer transſcendentalen Beſchaffenheit nach entweder dogmatiſche oder kritiſche, welche auch Deductionen heiſsen.

Ich will jetzt dieſe Arten der Beweiſe in alphabetiſcher Ordnung erläutern.

1. Acroamatiſcher oder discurſiver Beweis, ſ. Acroamatiſch.

2. Apagogiſcher Beweis, *demonſtratio apagogica*, *deductio ad abſurdum*, die Umſtoſsung des Gegentheils. Wenn nehmlich ein Satz wahr iſt, ſo muſs das Gegentheil deſſelben nothwendig falſch ſeyn. Beweiſet man nun, daſs das Gegentheil eines Satzes falſch iſt, und folgert daraus, daſs der Satz wahr iſt, ſo iſt der Beweis des Satzes apagogiſch, z. E. man wollte den Satz beweiſen:

Ein falſcher Satz kann nicht bewieſen werden:

ſo iſt folgender Beweis deſſelben apagogiſch.

Geſetzt, er laſſe ſich beweiſen, ſo wird er aus objectiven Gründen vermittelſt richtiger Vorderſätze und richtiger logiſcher Form abgeleitet werden. Aber was man aus objectiven Gründen, vermittelſt wahrer Vor-

derſätze und richtiger logiſcher Form ableitet, iſt gleichfalls wahr. Demnach müſste der falſche Satz, welcher bewieſen werden kann, wahr ſeyn. Ein falſcher Satz der wahr iſt, iſt aber ein Widerſpruch. Folglich kann ein falſcher Satz nicht bewieſen werden (Lambert, Organon Dianoiol. §. 348).

Der apagogiſche Beweis kann nun zwar Gewiſsheit gewähren, aber man begreift aus demſelben nicht, wie die Wahrheit möglich iſt, denn man ſiehet nur aus Gründen ein, daſs das Gegentheil nicht möglich iſt, aber nicht warum der Satz ſelbſt richtig iſt. In unſerm Beiſpiele ſehen wir ein, daſs es ungereimt iſt, zu behaupten, ein falſcher Satz könne bewieſen werden, weil er nehmlich dann wahr ſeyn müſste; aber wir ſehen nicht, worin es liegt, daſs der Satz ſelbſt richtig iſt, daſs nehmlich ein falſcher Satz nicht bewieſen werden könne.

Die apagogiſchen Beweiſe ſind alſo mehr eine Nothhülfe, als ein Verfahren, welches allen Abſichten der Vernunft ein Genüge thut. Denn die Vernunft will

a) Gewiſsheit, dieſe giebt der apagogiſche Beweis;

b) Einſicht in die Entſtehung der Wahrheit aus ihren Gründen, dieſe giebt der apagogiſche Beweis nicht; denn er begnügt ſich, zu zeigen, daſs eine Ungereimtheit entſtehen würde, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte. Allein hieraus ſehe ich noch nicht ein, wie es kömmt, daſs ein Satz wahr iſt.

Aber einen Vorzug haben die apagogiſchen Beweiſe vor den directen, d. i. denen, in welchen man nicht die Falſchheit des Gegentheils ſelbſt beweiſet, nehmlich den, daſs ſie evidenter ſind, oder die Ueberzeugung mehr erzwingen. Sie haben, wie Lambert (Organon Dianoiol. §. 352) ſagt, immer etwas viel nothwendigeres als die directen. Dies rührt daher, weil ein Widerſpruch, der allemal entweder an ſich, oder unter vorausgeſetzten Bedingungen bei einem apagogiſchen Beweiſe gezeigt wird, und entſtehet, wenn das Gegentheil wahr ſeyn ſollte, immer mehr einleuch-

tet, als die beste logische Verknüpfung eines Grundes mit seiner Folge. Woraus nehmlich ein Widerspruch entstehet, das läſst sich gar nicht einmal denken; aber bei der Ableitung einer Folge aus ihren Gründen liegt immer noch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums bei dieser Ableitung im Hintergrunde der Seele. Daher nähert sich der apagogische Beweis mehr den Anschauungen einer Demonstration oder eines intuitiven Beweises (s. Acroamatisch, 1 — 3) (C. 817. f.).

Die eigentliche Ursache, warum man die apagogischen Beweise in den Wissenschaften gebraucht, ist wohl, daſs, wenn die Gründe einer Erkenntniſs zu tief verborgen liegen, man versucht, ob sie nicht dadurch zu erreichen sind, daſs man die Folgen aufsucht. Hat man alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs gefunden, und sind sie wahr, so muſs nothwendig auch die Erkenntniſs selbst wahr seyn, weil es zu allen diesen Folgen zusammen nur Einen Grund geben kann, welcher wahr seyn muſs. Man würde freilich alsdann nicht einsehen, woraus die Erkenntniſs selbst herflieſst, aber doch, daſs sie wahr ist. Die Art zu beweisen, daſs wenn in einem hypothetischen Satze der Vordersatz categorisch oder gesetzt wird, auch der Nachsatz dadurch categorisch oder gesetzt wird, heiſst der *Modus ponens*. So schlieſsen wir hier:

Wenn alle Folgen einer Erkenntniſs wahr sind,
so ist die Erkenntniſs selbst wahr;
Nun sind alle Folgen dieser Erkenntniſs wahr;
Also ist diese Erkenntniſs selbst wahr.

Allein es ist nicht möglich, alle möglichen Folgen einer Erkenntniſs zu erforschen, um deswillen kann auf diesem Wege eine Hypothese niemals in demonstrirte Wahrheit verwandelt werden. Zu Hypothesen bedient man sich aber dieser Beweisart (des *Modus ponens*) vorzüglich, jemehr Folgen derselben richtig befunden werden, desto gewisser wird sie, da man aber nie alle Folgen weiſs, so nähert man sich zwar der Gewiſsheit auf diesem Wege, aber erreicht sie nie. Kann man

aber zeigen, dafs vom Gegentheil nur eine einzige Folge falsch sei, so ist das Gegentheil selbst falsch. Dies nennt man den *Modus tollens* der hypothetischen Vernunftschlüsse. Er hat die Form:

Wenn die Erkenntnifs (nehmlich das Gegentheil des behaupteten Satzes) wahr seyn soll, so mufs keine einzige Folge derselben falsch seyn;
Nun ist eine Folge derselben falsch;
Also ist die Erkenntnifs nicht wahr.

Dieser Modus gehet von den Folgen auf die Gründe, und beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht, weil man nur eine einzige falsche Folge bedarf, da man hingegen bei dem *Modus ponens* alle Gründe haben mufs, aus welchen die Wahrheit einer Erkenntnifs folgt (C. 818. M. I, 941.).

Die apagogische Art zu beweisen kann aber nicht in allen Wissenschaften erlaubt seyn. Es giebt Wissenschaften, wo es unmöglich ist, das Subjective in unserer Erkenntnifs, das ist dasjenige, was in derselben aus uns entspringt, für etwas Objectives, d. i. für etwas im Gegenstande befindliches zu halten. In der Mathematik z. B. ist diese Verwechselung gar nicht möglich, weil alle reinen sinnlichen Darstellungen derselben allgemeingültig seyn müssen, indem der Raum, in dem sie dargestellt werden, die reine Form aller menschlichen äufsern Anschauungen ist, und daher alles in demselben gegründete allgemein und nothwendig und daher objectiv ist, oder für alle gilt und in dem zu erkennenden Object liegt. In solchen Wissenschaften nun, wo die erwähnte Verwechselung des Subjectiven mit dem Objectiven nicht möglich ist, kann die apagogische Beweisart ohne Bedenken gebraucht werden. In solchen Wissenschaften hingegen, in welchen das Subjective leicht für objectiv gehalten werden kann, kann sowohl der Satz selbst, als auch der Gegensatz unter einer Voraussetzung, welche subjectiv ist, und die man fälschlich für objectiv hält, falsch seyn. Es würde dann aus der Falschheit des Gegensatzes nicht die Wahrheit des Satzes folgen, und der apagogische

Beweis zu beweisen scheinen, aber im Grunde nichts beweisen. Z. B wir setzen in der Erfahrung voraus, daſs die Gegenstände Dinge an sich sind, die wirklich an und für sich so beschaffen sind, als sie uns erscheinen, obwohl unser eigenes Erkenntniſsvermögen sehr viel zu ihrer Beschaffenheit und zu ihrer Form beiträgt. Diese Voraussetzung ist also subjectiv. Gesetzt nun, wir hielten sie für objectiv, und wüſsten nichts von dem Unterschiede zwischen D i n g e n a n s i c h und E r s c h e i n u n g e n, so würde sowohl der Satz:

Die Welt hat, dem Raume nach, Grenzen,

als auch der Gegensatz:

Die Welt hat, dem Raume nach, keine Grenzen,

falsch seyn, und wir würden dennoch dafür halten, einer von beiden Sätzen müsse wahr seyn. Es ist nehmlich falsch, daſs die Welt dem Raume nach Grenzen hat, denn da der Raum eine Form unsrer Vorstellung ist, so könnten wir wohl vielleicht in der Erfahrung wohin kommen, wo keine Materie mehr wäre, aber doch nicht wohin, wo der Raum ein Ende hätte. Kämen wir nun wohin, wo die Materie ein Ende hätte, so müſsten wir wahrnehmen, daſs daselbst bloſs leerer Raum wäre; nun ist es unmöglich, leeren Raum oder Nichts wahrzunehmen. Wir würden also nur nicht mehr Materie wahrnehmen, allein diese könnte ja nur für unsre Wahrnehmung dem Grade nach zu schwach seyn. Folglich würden wir nie in der Erfahrung auf eine Weltgrenze stoſsen. Aber auch der Satz ist falsch, daſs die Welt keine Grenzen hat. Denn sonst ginge der Fortgang der Erfahrung ins Unendliche, dann müſste aber schon die sinnliche Welt wirklich vor der Erfahrung vorhanden seyn. Sie ist aber nur durch die Erfahrung vorhanden, d. h. wenn keine Erfahrung davon gemacht werden könnte, daſs es Sinnenwesen gäbe, ja auch Niemand sich die reale Wirklichkeit derselben vorstellen könnte, so gäbe es auch keine sinnlichen Wesen. Die Welt geht also nur immer so weit, als die Erfahrung sinnlicher Wesen reicht, das ist, der Fortgang der Erfahrung gehet in unbestimmbare Weite, und so auch die Welt. Da nun beides, Satz und Gegensatz, falsch ist, so kann man Satz und Gegen-

ſatz apagogiſch beweiſen, ohne daſs daraus etwas für die Wahrheit folgt. Dies nennt man eine Antinomie, oder einen Widerſtreit der Geſetze der reinen Vernunft, der nothwendig entſteht, wenn ſie die ſinnliche Welt für ein Ding an ſich, und nicht für eine Reihe von Vorſtellungen hält, die nur in unſern Sinnen vorhanden ſind.

Daſs man aber in unſerm Beiſpiele Satz und Gegenſatz apagogiſch beweiſen kann, findet man im Artikel Antinomie 3, I, A. a. Und dennoch ſind Satz und Gegenſatz falſch, folglich beweiſet hier der apagogiſche Beweis nichts, eben aus dem Grunde, weil die Vorſtellung, daſs die Sinnenwelt ein Ding an ſich iſt, eine aus unſerm Erkenntniſsvermögen entſpringende, und nicht in der Welt ſelbſt gegründete Vorſtellung iſt. Der Satz nehmlich:

entweder ein Ding iſt begrenzt, oder nicht,

hat, wenn ich mir das Ding bloſs mit dem Verſtande, als Ding an ſich, vorſtelle, ſeine Richtigkeit, kann aber, der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit wegen, nicht von der ſinnlichen Welt gelten, die in der Erfahrung nie als ein vollendetes Ganzes gefunden werden kann, und daher weder Grenze, noch keine Grenze hat (C. 819. M. I. 942).

In der Naturwiſſenſchaft oder der Wiſſenſchaft von dem, was man *a priori* von der Natur erkennen kann, iſt es möglich, jene Subreption oder Verwechſelung des Subjectiven mit dem Objectiven zu vermeiden. Man darf nehmlich nur viele Beobachtungen mit dem Geſetze *a priori* vergleichen, und ſehen, ob es in der Natur wirklich nach dieſen Geſetzen gehet. Aber eben deswegen iſt auch der apagogiſche Beweis in dieſer Wiſſenſchaft ganz unerheblich. Denn er beweiſet etwas, was erſt durch die Beobachtungen beſtätigt werden muſs, damit kein Schein uns täuſche, und wir lernen aus ihm nicht, wie das Naturgeſetz möglich iſt.

In der Wiſſenſchaft aber von der Möglichkeit, dem Umfange und der Gültigkeit aller Erkenntniſſe *a priori*

(der Transſcendentalphiloſophie) iſt jene Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann in derſelben der apagogiſche Beweis nicht erlaubt ſeyn. Denn entweder, man widerlegt das Gegentheil dadurch, daſs man zeigt, es widerſtreite allem dem, was doch ſeyn muſs, wenn wir etwas erkennen ſollen (den Bedingungen unſrer Vernunfterkenntniſs); woraus aber nicht folgt, daſs es nicht demohngeachtet wahr, obwohl nur nicht erkennbar für uns ſeyn kann. Z. B. wenn man behauptet:

ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt nicht möglich;

denn wäre es möglich, ſo müſste es doch einen Grund haben, worauf ſeine Möglichkeit beruhete, dann wäre es aber nicht unbedingt, ſondern bedingt nothwendig. Allein das heiſst weiter nichts, als: unſerm Erkenntniſsvermögen nach muſs alles ſeinen Grund haben, wenn es von uns begriffen werden ſoll; woraus aber nicht folgt, daſs nicht dennoch ein ſolches unbedingt nothwendiges, nur für uns unbegreifliches Weſen exiſtiren mag. Oder beide, derjenige, der einen Satz, und derjenige, der ſein Gegentheil behauptet, laſſen ſich dadurch irre führen, daſs ſie ſich vorſtellen, die Erſcheinungen oder ſinnlichen Objecte ſeien Dinge an ſich, und müſsten wirklich alle die Beſchaffenheiten haben, die ſie, die vorſtellenden Subjecte, einem Dinge an ſich, der Beſchaffenheit ihres Erkenntniſsvermögens nach, beilegen müſſen, welches der transſcendentale Schein heiſst; und bauen nun auf dieſen unmöglichen Begriff, den ſie ſich von einem Dinge an ſich machen, ihre Behauptungen. Nun iſt eine logiſche Regel: *non entis nulla ſunt praedicata*, oder, iſt das Subject in einem Satze ein Unding, ſo hat es keine Beſtimmungen. Was man alſo von einem ſolchen Subjecte bejahet oder verneinet, iſt beides unrichtig, und man kann alſo, wenn man die Verneinung apagogiſch verwirft, daraus nicht auf die Richtigkeit der Bejahung, und wenn man die Unmöglichkeit der Bejahung zeigt, nicht auf die Gewiſsheit der Verneinung ſchlieſsen. Z. B. wenn Jemand die Gegenſtände der Erfahrung derſelben für Dinge an ſich hält,

und ſich daher vorſtellt, daſs die ganze ſinnliche Welt doch als ein Ganzes vorhanden ſeyn müſſe, der ſtellt ſich ein Unding vor. Denn die Sinnenwelt iſt nie als ein Ganzes vorhanden, wir befinden uns immer mitten darin, ſie hat daher weder Anfang noch Ende, das heiſst aber nicht, ſie iſt auf allen Seiten unendlich, ſondern es iſt auf allen Seiten ein unbeſtimmter Fortgang in der Reihe der Erfahrungen. Die Sinnenwelt exiſtirt nehmlich nicht als ein Ganzes, das ſich ſo auſser uns befindet, ſondern das dadurch für uns da iſt, daſs unſer Gemüth durch Objecte afficirt wird, welches ſo lange dauert, als wir unſer Bewuſstſeyn haben, wir mögen uns in der Zeit oder im Raume befinden, wo wir wollen. Wer alſo von der Sinnenwelt behauptet, ſie habe Grenzen, der behauptet etwas falſches und der Vernunft anſtöſsiges, denn man kann fragen, was jenſeit dieſer Grenzen iſt? Allein daraus folgt gar nicht, daſs ſie ohne Grenzen ſei, denn ſie hat ja immer da, wo man ſich befindet, eine Grenze; ein Unendliches aber, das auf einer Seite begrenzt iſt, widerſpricht ſich; woraus wieder nicht folgt, daſs die Sinnenwelt begrenzt iſt. Kurz, die Sinnenwelt iſt eine Reihe von Erſcheinungen (bloſsen Vorſtellungen in den Sinnen), wer ſich dieſe nun zugleich als auſser den Sinnen befindlich (als Gegenſtand an und für ſich ſelbſt) denkt, der denkt ſich etwas Unmögliches. Als Ding an ſich würde ein ſolches Ding unendlich und durch nichts beſchränkt ſeyn, weil ich mir bei demſelben alle Beſchränkung, die aus der Beſchaffenheit meiner Erkenntniſsvermögen entſtehet, und die ſich in der Erfahrung findet, wegdenke, und die Unendlichkeit des Raums und der Zeit debei ſtehen laſſe; allein als Erſcheinung oder Erfahrungsgegenſtand muſs doch ein Ganzes Grenzen haben. Und ſo entſtehet der Widerſpruch, weil ich Erſcheinungen, die Dinge in der Welt zu einem Dinge an ſich, einem abſolut Ganzen mache, das auſser der Erfahrung vorhanden ſeyn ſoll, und ihm bald das Prädicat des Unbedingten als einem Dinge an ſich, bald das Prädicat des Bedingten als einer Erſcheinung beilege (C. 820. M. I. 943.).

Die apagogische Beweisart ist daher das eigentliche Blendwerk der Vernünftler. Die Franzosen nannten ehemals einen Fechter, der die Händel eines Andern mit seinem Widersacher ausfocht, der aber auch eben so bereitwillig gewesen seyn würde, die Händel des letztern gegen den erstern auszufechten, wenn dieser ihn früher als der Andere dazu aufgefordert hätte, einen *Champion.* So heisst auch noch jetzt in England der Waffenherold, der nach des Königs Krönung in völliger Rüstung in den Westmünstersaal tritt, seinen Handschuh auf die Erde wirft, und Jeden, der es etwa bezweifeln möchte, dass der neue König rechtmässiger König von England sei, auffordert, sich mit ihm zu raufen, den *Champion* des Königs. Ein solcher *Champion* dogmatischer Behauptungen, die aber eigentlich transscendental sind, ist nun auch die apagogische Beweisart. Allein durch solche Grosssprecherei, dass man die Behauptung des Gegners *ad absurdum* bringen wolle, wird doch für die Sache nichts ausgerichtet. Derjenige, der sich ihrer bedient, zeigt bloss seine Stärke im Widerlegen, aber freilich nur so lange, als der Gegner nicht zum Worte kömmt. Fängt aber der Gegner nun an, so kann dieser eben so kräftig die Behauptungen des Andern widerlegen, ohne wieder etwas für seine eigene Sache zu gewinnen. Der Zuschauer aber, der dann sieht, dass der eine sowohl recht hat, als der andre, fängt dann an, den Gegenstand selbst, worüber gestritten wird, zu bezweifeln, und zu behaupten, es sei alles ungewiss. Allein dazu hat er dennoch nicht Ursache, obwohl jene Streiter ihre Zeit so unnütz mit leeren Behauptungen zubringen. Man lasse sie ihre Sätze nicht apagogisch durch Widerlegung der Gegensätze, sondern direct, durch Beweisgründe für ihre Sätze beweisen, so wird sich ihre Schwäche bald offenbaren (C. 821. M. I. 944.).

3. Apodictischer Beweis. Ein apodictischer Beweis ist derjenige, welcher eine solche Ueberzeugung hervorbringt, die mit dem Bewusstseyn verbunden ist, dass der zu beweisende Satz nothwendig so seyn muss (s. Apodictisch). Wird der Beweis zugleich so geführt,

dafs Anschauungen *a priori*, wie die Darstellungen in der Mathematik, dazu genommen werden, dann ist er zugleich intuitiv, und ein solcher apodictisch-intuitiver Beweis heifst eine Demonstration. Der apodictische Beweis ist dem empirischen oder Erfahrungsbeweise entgegen gesetzt. Eine Erfahrung beweiset immer, dafs sich die Sache so verhält, nicht aber, dafs es so seyn mufs; dies thut allein der apodictische Beweis, welcher daher auch der Beweis *a priori* heifsen kann. Nun sind die Beweise *a priori* entweder solche, die durch Begriffe *a priori* geführt werden, diese können discursiv-apodictische Beweise genannt werden; oder solche, die, wie in der Geometrie, durch Constructionen *a priori* geführt werden, welches die intuitiv-apodictischen Beweise oder eigentlichen Demonstrationen sind. Die letztern haben allein Evidenz, das ist, anschauende Gewifsheit, oder eine Gewifsheit, die sich darauf gründet, dafs man die Nothwendigkeit des bewiesenen Satzes gleichsam mit den Augen der Einbildungskraft an der Construction siehet. Aus Begriffen *a priori* kann keine solche anschauende Gewifsheit entstehen. Beispiele und das Uebrige s. im Artikel Acroamatisch.

4. Deduction, s. transscendentaler Beweis.

5. Demonstration, s. intuitiver Beweis.

6. Directer Beweis, s. offensiver Beweis.

7. Dogmatischer Beweis ist ein solcher, der aus Begriffen geführt wird. Wir machen nehmlich einen Unterschied zwischen einen Beweis durch Begriffe führen und aus Begriffen führen. Das erstere heifst, dafs bei dem Beweise blofs Begriffe gebraucht werden, das letztere aber, aus den Begriffen die Gewifsheit herleiten, welches den Deductionen entgegengesetzt ist, durch welche gezeigt wird, dafs der Satz wahr seyn mufs, weil ohne ihn Erfahrung nicht möglich ist. Discursiv-apodictische Beweise kann man also in transscendentaler Rücksicht in dogmatische und kritische, d. i. Deductionen eintheilen (C. 228. 263.).

8. Erfahrungsbeweis, ein solcher Beweis, der aus empirischen Beweisgründen geführt wird. Die-

ser Beweis beweiset nun, dass sich etwas so verhält, nicht aber, dass es sich so verhalten muss. Denn Erfahrung lehrt uns wohl, was da sei, nicht aber, dass es gar nicht anders seyn könne (C. 762.).

9. Intuitiver Beweis, ein Beweis, der durch Darstellung geführt wird; ist die Darstellung eine Erfahrung, so ist es ein empirisch-intuitiver Beweis, bei welchem die Erfahrung die Sache anschaulich macht; ist die Darstellung eine Construction *a priori*, wie in der Geometrie, so heisst der Beweis eine Demonstration. Von der Demonstration s. den Artikel Acroamatisch (C. 762.).

10. Ostensiver Beweis, directer Beweis, ist dem apagogischen Beweise entgegengesetzt, und also ein solcher Beweis, der den Satz nicht dadurch beweiset, dass er das Gegentheil desselben umstösst, sondern durch Gründe, aus welchen der Satz selbst folgt. Dieser Beweis ist in aller Art der Erkenntniss derjenige, welcher nicht nur Ueberzeugung von der Wahrheit eines Satzes, sondern auch Einfluss in die Quellen desselben hervorbringt (C. 817.).

11. Transscendentaler Beweis, kritischer Beweis, Deduction ist so viel als der Beweis eines transscendentalen, d. i. eines solchen Satzes, aus welchem die Möglichkeit eines oder mehrerer Sätze *a priori* zu ersehen ist. Ein transscendentaler Satz ist immer zugleich ein synthetischer Satz *a priori*, denn wäre er analytisch, so wäre er ein bloss logischer Satz, und da die Möglichkeit andrer Sätze *a priori* von ihm abgeleitet werden soll, so muss er selbst *a priori* seyn. Die Beweise solcher transscendentalen und synthetischen Sätze haben nun das Eigenthümliche an sich, dass sich bei ihnen die Vernunft vermittelst ihrer Begriffe nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, d. h. man kann die Wahrheit eines transscendentalen Satzes nicht aus Begriffen herleiten, sondern man muss zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit ihrer Verknüpfung *a priori* untersuchen. Dieses ist nicht etwa eine nöthige Regel der Behutsamkeit bei diesen Beweisen, sondern es gehört zu dem Wesen dieser Beweise,

die ohne dieses nicht möglich sind. Wenn ich die Möglichkeit des Begriffs von einem Gegenstande *a priori* zeigen soll, so muss ich dazu etwas haben, was ausser diesem Begriff liegt, ich muss also über diesen Begriff hinausgehen. Das ist aber unmöglich, ohne etwas, das mich dabei leitet, und ausserhalb dieses Begriffes liegt, welches daher der Leitfaden bei dem transscendentalen Beweise heisst. In der Mathematik ist die Anschauung *a priori* dieser Leitfaden zur Verknüpfung (Synthesis) unsrer Vorstellungen. Alle Schlüsse können hier in der reinen Anschauung geführt werden. In der Transscendentalphilosophie ist die Möglichkeit der Erfahrung dieser Leitfaden zur Synthesis. Der Beweis zeigt nehmlich immer, dass ohne eine solche Verknüpfung keine Erfahrung möglich wäre. Also muss der Beweis zugleich die Möglichkeit anzeigen, wie man *a priori* und synthetisch gewisse Dinge erkennen kann; oder wie es möglich sey, etwas *a priori* von einem Dinge zu erkennen, das doch nicht in seinem Begriff liegt. Ohne diese Aufmerksamkeit auf den angegebenen Gang, den ein transscendentaler Beweis nehmen muss, laufen die Beweise solcher Sätze, die nur durch transscendentale Beweise dargethan werden können, wie Wasser, welche ihre Ufer durchbrechen; sie laufen alsdann wild und querfeldein, dahin, wo der Hang der verborgenen Associationen sie zufälliger Weise hinleitet, aber nicht auf den zu beweisenden Satz los. Sie werden dogmatische Beweise, und scheinen zu überzeugen, aber sie überreden bloss, weil der Beifall, den sie abnöthigen, auf subjectiven Ursachen einer zufälligen Zusammenstellung der Gedanken beruhet, welche man für die Einsicht in einer natürlichen Verwandtschaft derselben hält. Man sollte sich aber doch nicht abhalten lassen, solche gewagte Schritte bedenklich zu finden, und tiefer in die Untersuchung eindringen. So hat man sich alle Mühe gegeben, den Satz des zureichenden Grundes zu beweisen. Aber alle Kenner haben eingestanden, dass die bisherigen Beweise desselben nichts beweisen. Man berief sich also vor der Erscheinung der Critik der reinen Vernunft, da man diesen Satz nicht aufgeben konnte, und doch die Schwäche der bisherigen Beweise desselben erkannte, und doch keine neuen dog-

matischen Beweise für ihn versuchen wollte, trotzig auf den gesunden Menschenverstand. Allein diese Appellation ist jederzeit ein Beweis, dass es schlimm um den Beweis seiner Behauptungen stehet (C. 810. M. I. 934.).

Soll aber über eine Behauptung der reinen Vernunft ein Beweis geführt werden, und will man vermittelst blosser Vorstellung der Vernunft gar über alle Erfahrungsbegriffe hinausgehen, so muss der Beweis nothwendig einen solchen Schritt noch mehr rechtfertigen, wenn er möglich seyn sollte. Will man sich hier nun vergebliche Mühe ersparen, so ist vorher eine Ueberlegung nöthig. Man muss nehmlich vorher überdenken, auf welchem Wege man zu solchen Einsichten in Dingen, die nie erfahren werden können, gelangen wolle, und ob man wohl auch eine gegründete Hoffnung habe, dass man auf diesem Wege dazu gelangen werde. Z. B. die Behauptung:

unsere denkende Substanz hat eine einfache Natur,

ist eine Behauptung der reinen Vernunft, weil man das Einfache nicht erfahren kann, indem in der Erfahrung alles zusammengesetzt ist. Ja dieser Satz enthält sogar aus eben diesem Grunde eine Vorstellung der Vernunft, welche über alle Erfahrung hinaus geht, indem sie auch in keiner Erfahrung, etwa mit einem empirischen Stoffe vermischt, zu finden ist, und gefunden werden kann. Der Beweis dieses Satzes muss also vorher rechtfertigen, ob er auch wohl zu beweisen seyn möchte. Will man daher nicht vielleicht etwas versuchen, was über alle menschliche Erkenntnisskräfte ist, und daher vergebliche Mühe sparen, so muss man überlegen, auf welchem Wege obige Behauptung wohl bewiesen werden könne. Dieser Weg soll nun die Einheit des Selbstbewusstseyns (Apperception) seyn, dass wir uns nehmlich unsrer denkenden Substanz bewusst sind, und in diesem Bewusstseyn nichts theilbares zu bemerken, sondern dasselbe eine absolute Einheit, ist. Allein hier ist nur noch Eine Bedenklichkeit. Die absolute Einfachheit kann nehmlich, wie oben gesagt wurde, nicht erfahren werden, sondern ist bloss eine Idee der Vernunft von der Vollendung der Theilung

des Zusammengesetzten. Die Vernunft fragt, worauf kömmt man denn, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben wird, da muſs entweder gar nichts, oder das nicht mehr Zusammengesetzte d. i. das Einfache übrig bleiben. Nun kann man das Zusammengesetzte, durch die Theilung seiner Theile, nicht auf nichts bringen, weil es sonst aus Nichts zusammengesetzt seyn müſste, also muſs es aus dem Einfachen zusammengesetzt seyn. So wird das Einfache bloſs geschlossen, aber nie erfahren. Nun ist zwar in allem Denken mein Selbstbewuſstseyn, entweder deutlich oder doch dunkel, enthalten. Dieses Selbstbewuſstseyn ist auch allerdings eine einfache Vorstellung. Aber es ist nicht abzusehen, wie es folgt, daſs weil ich bei allem, was ich denke, die einfache Vorstellung habe, daſs ich es bin, der es denkt, darum das denkende Subject einfach seyn soll. Wenn ich mir vorstelle, daſs mein Körper in Bewegung ist, und dann durch seine Kraft auf einen andern Körper wirkt, so ist dies eine einfache Vorstellung. Denn da es hier ebenfalls nicht auf die Gröſse meines Körpers ankömmt, sondern bloſs auf die Kraft, mit der er sich bewegt, so kann ich mir diese Bewegung des Körpers so einfach als möglich, also durch die Bewegung eines Puncts vorstellen. Ich kann mir die ganze Kraft des Körpers als in einem Punct befindlich, und diesen Punct in Bewegung und auf einen andern Körper wirkend denken. Wie könnte ich nun hieraus schlieſsen, daſs, weil ich die bewegende Kraft eines Körpers denken, und als in einem Punct vorhanden mir vorstellen kann, darum der Körper selbst als einfache Substanz gedacht werden müſse, weil bei jener Vorstellung von der bewegenden Kraft des Körpers, von dem Volumen desselben, oder dem Raum, den er einnimmt, abstrahirt wird, und also diese Vorstellung einfach ist. Das Einfache in der Abstraction ist ja doch ganz verschieden von dem Einfachen im Gegenstande. Wenn ich mir vorstelle, daſs ich es bin, der einen Gedanken hat, so wird dadurch von allem, was die Seele übrigens seyn mag, auſser dem, daſs sie jetzt einen Gedanken hat, abstrahirt. Folgt daraus wohl, daſs dieses Ich darum die ganze Seele, und daſs diese Seele nun eine einfache Sub-

ſtanz ſei? Das Ich, als die jeden Gedanken begleitende nothwendige Vorſtellung, kann ja einfach, und dennoch das Ich, welches die Seele vorſtellt, ſehr zuſammengeſetzt ſeyn. Wer dieſes bei dem Schluſſe auf die einfache Natur der Seele mit einander verwechſelt, macht einen Paralogismus (ſ. Paralogismus). Es kömmt daher alles darauf an, ſchon vorher zu vermuthen, daſs man einen ſolchen Paralogismus machen werde. Dazu iſt nun ein immerwährendes Kennzeichen (Criterium) nöthig, woran man ſogleich gewahr werden kann, ob ein ſolcher ſynthetiſcher Satz, deſſen Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt, möglich ſei, oder nicht. Dieſes Kennzeichen beſtehet nun darin, daſs man ſich nicht bemühe, das Prädicat (z. B. einfache Natur) gerade zu (directe) von dem Subjecte (z. B der Seele) zu beweiſen; ſondern erſt ein Princip aufſuche, das es möglich macht, den gegebenen Begriff *a priori* (z. B. der Subſtanz) bis zu Ideen (z. B. einfache Subſtanz) zu erweitern, und die Wirklichkeit derſelben, nehmlich daſs ſie nicht ein bloſs leerer Gedanke ſei, zu zeigen (ſie zu realiſiren).

Wenn dieſe Behutſamkeit immer beobachtet wird, wenn man immer unterſucht, ob man auch eine gegründete Hoffnung habe, zu einer Einſicht in Dingen, die über alle Erfahrung hinaus liegen, zu gelangen, und woraus man dieſe Erkenntniſs ſchöpfen werde, ſo wird man ſich dadurch viel ſchwere und unnütze Bemühungen erſparen. Dann wird man nehmlich alles das, wovon man findet, daſs es das Vermögen der Vernunft zu erkennen überſteige, nicht weiter erforſchen wollen. Denn ſo ungern die Vernunft ſich auch in ihren Bemühungen, dies Unbekannte zu erforſchen, andere Grenzen ſetzen läſst, als die Erreichung ihres Zwecks, ſo wird ſie doch in ihren Nachforſchungen enthaltſamer werden, wenn ihr gezeigt wird, daſs ſie nach einer Erkenntniſs forſcht, die für ſie unmöglich, und mithin alles ihr noch ſo mühſames Forſchen umſonſt iſt (C. 8. 12, M. I. 935.).

Es giebt daher folgende zwei Regeln für die transſcendentalen Beweiſe:

Erfte Regel. Man mufs keine transfcendentalen Beweife verfuchen, ohne zuvor überlegt und fich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundfätze dazu nehmen wolle. Gefetzt, man wollte von einem Grundfatze des Verftandes, d. i. einem folchen, der nur auf Gegenftände der Erfahrung gehet, z. B. dem Grundfatze der Caufalität (f. Analogie der Urfache und Wirkung) ausgehen, um einen Satz, deffen Gegenftand in keiner Erfahrung zu finden ift, zu beweifen, fo fehen wir gleich, dafs diefes unmöglich ift. Denn wie könnte man von einem Grundfatze, der nur für Gegenftände, die man erfahren kann, gültig ift, zu Ideen der reinen Vernunft oder Vorftellungen, deren Gegenftände nie erfahren werden können (z. B. denkende Subftanz, Gott, u. f. w.) gelangen? Aber auch felbft dann ift alle Mühe umfonft, wenn man dazu Grundfätze der reinen Vernunft, d. i. diejenigen Grundfätze gebrauchen wollte, die nicht dazu dienen, Zufammenhang und Einheit in das Denken zu bringen. Ob es gleich folche Grundfätze giebt, fo entfpringt doch allemal ein blofser Schein, fobald wir fie als folche Grundfätze gebrauchen, durch die überfinnliche Gegenftände zu erkennen find. Denn fie dienen nur als regulative, d. i. folche Principien, durch welche die Erfahrung ein zufammenhängendes Ganzes, ein Syftem werden foll. Setzt man Euch aber dennoch folche Beweife entgegen, und Ihr könnt auch nicht gleich finden, wo das Blendwerk liegt, fo könnet Ihr dennoch untrüglich behaupten, es fei ein Beweis, der eine trügliche Ueberzeugung wirke, ob es wohl noch nicht am Tage fei, wo der Betrug ftecke. Um aber die Ungültigkeit des Beweifes zu zeigen, dürfet Ihr nur einen transfcendentalen Beweis für die darin gebrauchten Grundfätze fordern, d. i. einen Beweis dafür, dafs die Vernunftgrundfätze nicht blofs auf den fyftematifchen Zufammenhang der Erfahrungserkenntnifs gehen, fondern auch auf Erkenntnifs des Ueberfinnlichen. Diefer Beweis wird aber niemals möglich feyn. Und fo ift es nicht einmal nöthig, dafs Ihr Euch bemühet, den Schein aufzufinden, zu entwickeln und aufzudecken, der in jenem Scheinbeweife den Verftand be-

rückt. Ihr könnt alle diese Beweise, welche nicht einmal die Gültigkeit ihrer Grundsätze darthun können, sogleich abweisen, ohne Euch weiter mit der Untersuchung derselben, da ihrer Legion seyn können, zu befassen (C. 814., M. I. 936.).

Zweite Regel. Zu jedem transscendentalen Satze kann nur ein einziger Beweis gefunden werden.

Erläuterung dieser Regel. In der Mathematik nehmlich, wo reine Anschauungen sind, und in der Erfahrung, wo es empirische Anschauungen giebt, kann ein Satz auf vielerlei Art bewiesen werden. Denn ich kann die Constructionen in der Mathematik, und die Anschauungen in der Erfahrung, auf mancherlei Art mit einander verknüpfen, um zum Beweise meines Satzes zu kommen; ich kann hier von verschiedenen Puncten ausgehen, und auf verschiedenen Wegen zu demselben Satze gelangen (C. 815. M. I. 937.).

Beweis dieser Regel. Ein jeder transscendentaler Satz geht nur von Einem Begriffe aus, und sagt die synthetische Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes nach diesem Begriffe. Der Beweisgrund kann also auch nur ein einziger seyn. Denn ausser jenem Beweise ist nichts weiter, wodurch der Gegenstand bestimmt werden könnte. Folglich kann auch der Beweis selbst nur ein einziger seyn, nehmlich der, welcher den Gegenstand nach jenem Einzigen Begriffe synthetisch bestimmt.

Beispiel. Wir wollen, um dieses zu erläutern, erst ein Beispiel aus der transscendentalen Analytik, oder kritischen Untersuchung des Vermögens des Verstandes zu Begriffen und Urtheilen *a priori*, vor uns nehmen.

Alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist (s. Analogie der Ursache und Wirkung, 2. S. 171.) dadurch bewiesen worden, dass ohne ihn nichts objectiv geschehen kann, sondern alles, was geschieht, bloss als subjective Veränderung im Gemüth wird vorgestellt werden. Soll eine Begebenheit wirklich in der Zeit vorgehen, und nicht bloss in unsern Gedanken, soll also die Begebenheit zur Erfahrung gehören, und

nicht blofs eine Phantafie feyn, fo mufs fie durch eine folche, das Dafeyn begründende (dynamifche) Regel, wie die ift, dafs alles, was gefchieht, eine Urfache hat, Nothwendigkeit bekommen, fo dafs das Gegentheil gar nicht möglich ift.

Diefes ift nun der einzige mögliche Beweisgrund für obigen Satz; nehmlich: dafs durch ihn allein eine Begebenheit objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit hat, und ohne ihn nichts weiter als eine fubjective Veränderung im Gemüthe, d. h. ein Gedankenfpiel, ift.

Man hat zwar noch andere Beweife von obigem Grundfatze verfucht, z. B. aus der Zufälligkeit (f. Analogie der Urfache und Wirkung 2.). Allein die Fehler diefes Beweifes find an dem eben angeführten Ort diefes Wörterbuchs gezeigt worden. Hierzu kömmt nun noch, dafs man, beim Lichte befehen, kein anderes Kennzeichen der Zufälligkeit auffinden kann, als das Gefchehen felbft. Etwas gefchieht, heifst aber, es ift etwas da, das vorher nicht da war. Folglich ift es einerlei, ob ich zeige, dafs die Wirklichkeit eines zufälligen Dinges, oder deffen, was gefchieht, eine Urfache haben müffe. Beides erfordert alfo den nehmlichen Beweisgrund, und kann dogmatifch nicht bewiefen werden, fondern der Beweis mufs kritifch, transfcendental oder durch eine Deduction geführt werden.

Gefetzt, folgender Satz foll bewiefen werden:

Alles, was denkt, ift einfach;

der ebenfalls zur transfcendentalen Analytik gehört, den man aber in eine vermeintliche rationale Pfychologie verwiefen hat, um dafelbft das Dafeyn eines einfachen Dinges an fich dadurch zu erkennen. Man wird fich nun, um diefen Satz zu beweifen, nicht bei dem Mannigfaltigen aufhalten, was gedacht wird, fondern blofs den einfachen Begriff des Ich feft halten, und zeigen, dafs alles Denken darauf bezogen wird, und ohne denfelben kein Denken möglich ift. Dadurch bekömmt man aber freilich nur ein Gefetz des Verftandesgebrauchs und keine einfache Subftanz heraus.

Eben so ist es mit dem transscendentalen Beweise des Daseyns Gottes bewandt. Es giebt nur Einen Begriff (nehmlich den der wechselseitigen Beziehung (Reciprocabilität) der beiden Begriffe des realesten Wesens und des nothwendigen Wesens, von welchen keiner ohne den andern gedacht werden kann), aus welchem die Nothwendigkeit dieser Vernunftvorstellung von einem Gott, um dem Ganzen der Erfahrung einen letzten Beziehungs- und Vereinigungspunct zu geben, abgeleitet werden kann; woraus aber freilich das wirkliche Daseyn desselben noch nicht folgt (C. 815. M. I. 938).

Anmerkung zu dieser Regel. Hierdurch wird nun die Critik der Vernunftbehauptungen sehr ins Kleine gebracht. Wo Vernunft ihre Geschäfte durch blosse Begriffe (ohne Anschauungen) treibt, da ist immer nur ein einziger Beweis möglich, vorausgesetzt, dass überhaupt einer möglich ist. Wenn daher der Dogmatiker, der ohne Prüfung seiner Grundsätze verfährt, mit einer ganzen Menge Beweise auftritt, so kann man sicher glauben, dass er gar keinen habe. Denn hätte er einen, der (wie es in Sachen der reinen Vernunft seyn muss) apodictisch bewiese, wozu bedürfte er der übrigen? Aber so soll den, welchen der eine Beweisgrund nicht überzeugt, ein anderer überzeugen. Er meint, unter so vielen Gründen werde doch wohl einer seyn, der den Beifall abgewinnt, oder die Menge der Gründe soll das ausrichten, was jedem einzelnen an Stringenz abgeht. Ein solches Verfahren kann aber nur dem Unwissenden, oder dem gegen die Wahrheit Gleichgültigen, oder dem, welcher tiefe Untersuchungen scheuet, gefallen (C. 817. M. I. 939.). S. Deduction.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. A. S. 228*** 263. — Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 762. IV. Hauptst. S. 810 — 822.

Dess. Crit. der Urtheilskr. II. Th. §. 90. S. 443. — 454.

Beweisgründe,

Argumente, ἐπιχειρήματα, *argumenta*, *argumens*. So heissen überhaupt alle Gründe, wodurch die Wahrheit ei-

nes Satzes dargethan werden soll*). Es giebt ſo vielerlei Beweisgründe, als es Beweiſe giebt, z. B. logiſchgerechte, analogiſche, ſcheinbare, objective, directe, intentive, acroamatiſche, theoretiſche, practiſche u. ſ. w. (U. 447.) ſ. Beweis.

Bewunderung.

S. Erſtaunen.

Bewuſstſeyn,

Apperception, *conſcientia***), *apperceptio****), *apperception.* Der Begriff des Bewuſstſeyns iſt bereits im Artikel Apperception erörtert worden. Hier will ich nur einige Zuſätze zu dieſem Artikel machen.

1. Man muſs in Anſehung des Bewuſstſeyns dreierlei Identität oder Einerleiheit wohl unterſcheiden, nehmlich:

a. die Identität der Vorſtellungen;

b. die Identität des Bewuſstſeyns der Vorſtellungen;

c. die Identität des Selbſtbewuſstſeyns bei dem Bewuſstſeyn der Vorſtellungen.

a. Vorſtellungen ſind identiſch, wenn ſie ihrer Beſchaffenheit nach einerlei ſind. Ich ſehe eine Fliege, in der folgenden Viertelſtunde ſehe ich wieder eine, ich kann nicht unterſcheiden, ob es gerade die nehmliche iſt, denn es giebt mehr Fliegen in meinem Zimmer, aber ich habe eine Vorſtellung von denſelben Beſchaffenheiten, beide ſind identiſch. Aber nun ſehe ich durchs Fenſter

*) *Quo aliquid probaturi ſumus, ratio per ea, quae certa ſunt, fidem dubiis afferens, ratio probationem praeſtans, qua colligitur aliud per aliud, et quae, quod eſt dubium, per id, quod dubium non eſt, confirmat. Quintil. Inſtit. orat. libr. V. cap. X.*

**) Nach Descartes.

***) Nach Leibnitz.

eine Krähe, und diefe Vorftellung ift mit der vorhergehenden, einer Fliege, nicht einerlei, beide Vorftellungen find nicht identifch, fondern verfchieden.

b. Bei den beiden identifchen Vorftellungen einer Fliege war aber mein Bewufstfeyn derfelben nicht identifch, oder die Befchaffenheit deffelben nicht einerlei. Denn ich erinnere mich, dafs ich das erftemal die Fliege auf dem Tifche, das anderemal auf dem Fenfter fahe, und ich kann das Bewufstfeyn der erften Vorftellung der Fliege von dem Bewufstfeyn der andern fehr wohl unterfcheiden. Könnte ich das nicht, fo wüfste ich blofs, dafs ich einmal und nicht zweimal eine Fliege fahe.

c. Endlich bin ich mir bewufst, dafs Ich es war, und kein Andrer, der fowohl zweimal eine Fliege, als auch gleich darauf eine Krähe fahe, das Bewufstfeyn meiner felbft bei dem Bewufstfeyn aller drei Vorftellungen war vollkommen einerlei oder das nehmliche. Das ift die Identität des Selbftbewufstfeyns, welche durchaus nothwendig ift, wenn wir das Bewufstfeyn gehabter Vorftellungen haben follen. Die Verfchiedenheit des Selbftbewufstfeyns ift unmöglich.

Wenn ich nun fage: ich fehe zwei Fliegen und eine Krähe, fo ift hier ein Mannigfaltiges, Fliegen und Krähe. Daffelbe wird verbunden, indem ich, vermittelft der einfachen Vorftellung meines Ich, alle jene einzelnen Vorftellungen zu einer Einzigen zufammenfaffe, nehmlich dafs Ich fie fah.

So wie es fich nun mit den drei verfchiedenen Objecten, den beiden Fliegen und der Krähe, verhält, welche hier das Mannigfaltige ausmachen, eben fo verhält es fich auch mit dem Mannigfaltigen in Einem Object.

Wenn ich nehmlich die Krähe fehe, fo fehe ich nach und nach ihren Kopf, ihren Leib, ihre Füfse, ihre Flügel u. f. w.*), und das Bewufstfeyn aller diefer einzelnen Vor-

*) Und eben fo verhält es fich wieder, wenn ich den blofsen Flügel anfchaue, oder eine Feder in demfelben, oder eine Fahne in derfelben und fo fort ins Unendliche; nur dafs das Bewufstfeyn der Theil-

ſtellungen wird durch die einfache Vorſtellung des Ich ein einziges Object, nehmlich Krähe. Nicht die Vorſtellungen des Kopfs, der Flügel u. ſ. w. ſollen identiſch werden, denn das iſt nicht möglich, auch nicht das Bewuſstſeyn dieſer Vorſtellungen, denn dieſes Bewuſstſeyn war doch nach einander, und, obwohl vielleicht nicht klar, dennoch unterſchieden; ſondern das Selbſtbewuſstſeyn bei allen dieſen Vorſtellungen ſoll als identiſch, als ein und daſſelbe vorgeſtellt werden, wodurch das verſchiedene empiriſche Bewuſstſeyn derſelben in eine einzige Vorſtellung verbunden wird. Und dieſe Syntheſis jenes verſchiedenen Bewuſstſeyns durch die Vorſtellung der Identität des mit demſelben verknüpften Selbſtbewuſstſeyns iſt nur möglich durch das reine oder urſprüngliche Bewuſstſeyn, oder die einfache Vorſtellung, die jedes Bewuſstſeyn meiner Vorſtellungen begleitet, Ich (und kein Anderer) habe alle dieſe Vorſtellungen. (C. 131 *). 132).

2. Bei der Verknüpfung (Syntheſis) des Bewuſstſeyns kömmt immer zweierlei Einheit vor, die ſynthetiſche und die analytiſche.

a. Die ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns iſt die einfache Vorſtellung des Ich, welches jedes verſchiedene Selbſtbewuſstſeyn in einzelnen Vorſtellungen mit einander in ein Einziges Selbſtbewuſstſeyn verbindet. Ich muſs hier einem Miſsverſtande vorbeugen. Im Artikel Apperception 3. heiſst es: die Einheit, die durch die Verbindung aller Ich zu Einem Ich entſteht, nennt Kant die ſynthetiſche Einheit der Apperception. Statt der Worte die durch, muſs es aber wodurch heiſsen. Denn nicht die Verbindung des verſchiedenen Bewuſstſeyns bringt die ſynthetiſche Einheit der Apperception, das alle Vorſtellungen be-

vorſtellungen immer dunkler wird, gerade ſo wie das Bewuſstſeyn der Sterne in der Milchſtraſse, deren Schimmer wir ſehen, ohne ſie ſelbſt unterſcheiden zu können.

gleitende Ich hervor, fondern diefe fynthetifche Einheit macht erft die Verbindung möglich.

b. Die analytifche Einheit des Bewufstfeyns ift die Vorftellung, dafs das Bewufstfeyn in den verfchiedenen Vorftellungen identifch ift.

Die analytifche Einheit fetzt nun die fynthetifche voraus. Denn wie kann ich mir vorftellen, dafs das Bewufstfeyn in zwei Vorftellungen identifch ift, d. h. dafs beide dadurch mit einander verbunden find, ohne die Vorftellung eines Ich, das beide in den Vorftellungen befindliche empirifche Ich mit einander, als zu Einem Ich gehörig, verbindet?

Die analytifche Einheit des Bewufstfeyns hängt allen gemeinfamen Begriffen (*conceptus communis*), als folchen, an. Denn ein gemeinfamer Begriff ift ja ein folcher, der in mehrern Vorftellungen, als mit denfelben verbunden angetroffen wird. Stelle ich mir z. B. roth vor, fo ftelle ich mir damit einen gemeinfamen Begriff vor, d. i. einen folchen, der in vielen Vorftellungen vorkömmt, als eine Befchaffenheit oder Merkmal deffelben. Nun ift aber eine folche Verbindung nicht möglich ohne die fynthetifche Einheit, folglich fetzt jede analytifche Einheit die fynthetifche voraus. Denke ich mir ferner eine Vorftellung als eine folche, die Verfchiedenen gemein ift, fo müffen auch diefe verfchiedenen Vorftellungen doch wodurch verfchieden feyn, alfo aufser jener gemeinfamen Vorftellung noch etwas an fich haben, d. i. ich mufs mir auch das, woran die gemeinfame Vorftellung zu finden ift, als ein Verbundenes denken, welcher Gedanke wieder nicht ohne die fynthetifche Einheit des Bewufstfeyns möglich ift. Diefe fynthetifche Einheit des Bewufstfeyns, diefes Ich, ift alfo der höchfte Punct, an den alles, was die Logik und die Transfcendentalphilofophie lehrt, geknüpft werden mufs, ohne welches beide Wiffenfchaften nichts vorftellen können. Diefes Ich ift nichts anders als der Verftand felbft, welcher das Vermögen ift, *a priori* zu verbinden, oder das durch die Sinnlichkeit gegebe-

ne Mannichfaltige, ſo wie das Denken deſſelben, unter Einheit der Apperception zu bringen, oder an Ein Ich (an eine und dieſelbe Denkkraft) zu knüpfen (C. 133 *).

3. Alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs ſich in Raum und Zeit befinden; aber Raum und Zeit ſelbſt, folglich auch alles, was darin enthalten iſt, oder alles Mannichfaltige der Anſchauung muſs durch die urſprünglich ſynthetiſche Einheit der Apperception verbunden werden. Der Raum und die Zeit und alle Theile derſelben ſind nehmlich Anſchauungen, mithin einzelne Vorſtellungen (*Individua*), mit dem Mannichfaltigen, das ſie in ſich enthalten (ſ. Raum und Zeit). Sie ſind alſo nicht bloſse Begriffe, durch die eben daſſelbe Bewuſstſeyn, nehmlich die Vorſtellungen des Raums und der Zeit, als in vielen Vorſtellungen, den empiriſchen Anſchauungen, die ſich in Raum und Zeit befinden, enthalten, angetroffen wird. Es iſt z. B. mit dem Raume nicht etwa ſo, wie mit dem Begriff Menſch. Der Begriff Menſch findet ſich in allen einzelnen Menſchen, wenn wir ſie durch den Verſtand denken, aber der Begriff Raum findet ſich nicht in allen einzelnen Körpern, ſondern die Körper ſind in dem Raume, auch findet ſich der Raum nicht in allen einzelnen Räumen, ſondern alle einzelne Räume ſind nur Theile eines und eben deſſelben Raums. Dieſe Theile ſtellt uns der Verſtand als viele Vorſtellungen vor, die alle in einer einzigen Vorſtellung und dem Bewuſstſeyn derſelben enthalten ſind, d. i. ſie machen alle zuſammen einen einzigen Raum aus. Das Bewuſstſeyn iſt alſo hier zuſammengeſetzt aus mehrern einzelnen Vorſtellungen, welche Vorſtellungen die analytiſche Einheit des Bewuſstſeyns ſind; dieſe iſt aber doch nur möglich durch die urſprüngliche ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns, oder die Vorſtellung des Ich, in der alle jene Theilvorſtellungen des Raums, zum Bewuſstſeyn eines einzigen alle dieſe Theilvorſtellungen in ſich faſſenden Raumes verbunden ſind. Eben ſo beſtehet jeder Theil des Raums immer wieder aus Theilen, die in einem Bewuſstſeyn mit einander

verbunden ſind, und ſo fort ins Unendliche (C. 133. 136 *).

Die mannichfaltigen Vorſtellungen der Anſchauung ſtehen alſo alle, ſo fern ſie in Einem Bewuſstſeyn müſſen verbunden werden können, unter dem oberſten Grundſatze alles Verſtandesgebrauchs, welcher ſo lautet:

> Alles Mannichfaltige der Anſchauung ſtehet unter Bedingungen der urſprünglich ſynthetiſchen Einheit der Apperception.

In dem Artikel Anſchauung, 11. iſt dieſes weiter entwickelt, daſelbſt ſind die Bedingungen angegeben, unter welchen das Mannichfaltige vermittelſt der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception als Eine Anſchauung kann vorgeſtellt, gedacht und erkannt werden. Sie ſind nehmlich Afficirung, Empfindung, Synopſis durch den Sinn, Syntheſis der Apprehenſion u. ſ. w. Durch die urſprünglich - ſynthetiſche Einheit des Bewuſstſeyns oder die einfache, alle übrige Vorſtellungen begleitende, Vorſtellung des Ich wird die Einheit der Syntheſis des Bewuſstſeyns, oder die Einheit der im Selbſtbewuſstſeyn befindlichen Anſchauung ſelbſt möglich (C. 136. f.).

5. Alle Vereinigung mehrerer Vorſtellungen fordert alſo Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis oder Verknüpfung dieſer Vorſtellungen; ich muſs mir alle dieſe einzelnen Vorſtellungen als in einem einzigen Gedanken verknüpft, der mit dem Bewuſstſeyn, daſs Ich ihn habe, verbunden iſt, vorſtellen können. Der Begriff eines Gegenſtandes iſt nun aber eben die Vorſtellung von dem Ganzen, in dem alle Theilvorſtellungen zuſammen, für jeden Verſtand, der dieſe Vorſtellungen hat, alſo allgemein und nothwendig, d. i. objectiv gültig verknüpft ſind. Da nun dieſe Verknüpfung nicht etwa ſchon unabhängig von unſrer Anſchauung und unſerm Verſtande exiſtirt, ſondern nicht anders als durch den Verſtand ſelbſt, vermittelſt der Einheit des Bewuſstſeyns möglich iſt, ſo iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was es allein möglich macht, daſs wir uns unſre Vorſtel-

lungen als ſolche vorſtellen können, die einen Gegenſtand haben, und nicht bloſs Hirngeſpinſte ſind, ſondern von Jedermann anerkannt werden müſſen, oder objectiv gültig ſind. Da nun aber hierin die Erkenntniſs beſtehet, daſs wir unſre Vorſtellungen als ſolche denken müſſen, die einen Gegenſtand haben, den ſie vorſtellen, ſo beruhet auch alle Erkenntniſs und die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt auf dieſer Einheit des Bewuſstſeyns (C. 137).

6. Die transſcendentale Einheit des Bewuſstſeyns oder die Vorſtellung Ich, an die ich alle meine übrigen Vorſtellungen knüpfe, und die nicht weiter an etwas anders geknüpft werden kann, nennt Kant auch die objective Einheit des Bewuſstſeyns. Der Grund dieſer Benennung iſt, weil durch ſie allein der Begriff von einem Gegenſtande oder Object möglich iſt. Denn ſobald meine Sinne afficirt werden, ſo daſs Empfindungen, d. i. ſinnliche Eindrücke entſtehen, und ich eine Empfindung nach der andern an dieſes Ich knüpfe, ſo wird dadurch nach und nach ein Bild hervorgebracht. Das Ich nun, in Beziehung auf dieſes Bild, welches durch dieſe Verknüpfung aller einzelnen Empfindungen an das Ich möglich wird, heiſst die transſcendentale Einheit der figürlichen Syntheſis, oder derjenigen Verknüpfung, welche durch die transſcendentale Einbildungskraft geſchieht. Dieſes Bild iſt die Anſchauung, die durch dieſe Einheit entſtehet, und dieſe Anſchauung würde ohne ſie nur ein Chaos von abgeriſſenen Empfindungen ſeyn. Aber nun denkt ſich der Verſtand dieſe Anſchauung noch als eine nicht bloſs in den Sinnen liegende, ſondern nothwendige und allgemeingeltende Einheit, welche bloſs in der Anſchauung angeſchauet, oder durch ſie vorgeſtellt wird, und dieſe Einheit heiſst das Object oder der Gegenſtand der Anſchauung, welcher nachher erſt durch den Verſtand noch weiter beſtimmt und durch Prädicate gedacht wird. Hierdurch wird es möglich, daſs wir ſagen können, wir haben die Anſchauung einer Erſcheinung, denn der noch unbeſtimmte Gegenſtand, den unſer Verſtand der Anſchauung ſetzt, um damit anzudeuten,

daſs die Anſchauung kein Hirngeſpinſt der Phantaſie iſt, heiſst eben Erſcheinung.

Dieſe objective Einheit macht alſo, daſs ich ſage, dieſe Anſchauung, dieſes Bild, das ich mit Augen ſehe, und mit den Händen fühle, iſt nicht bloſs ein Werk meiner Einbildungskraft, ſondern ein Gegenſtand, z. B. ein Apfel, daſs ich alſo in Gedanken von der Anſchauung noch etwas unterſcheide, welches ich den Gegenſtand, das Object nenne, und von dem ich mir denke, daſs es durch die Anſchauung mir vorgeſtellt wird. Weil ich aber dieſen Gegenſtand nicht ſo anſchauen kann, wie er ſeyn möchte, wenn er ſich nicht durch das Medium, vermittelſt meiner Sinne, ſondern unmittelbar darſtellen könnte, nenne ich dieſen Gegenſtand nicht ein Ding an ſich, ſondern eine Erſcheinung, und ſage, ich habe jetzt die Anſchauung einer Erſcheinung. In der Erfahrung ſind übrigens dieſe Erſcheinungen die wirklichen Gegenſtände oder Dinge an ſich, ſie heiſsen nur Erſcheinungen in Beziehung darauf, daſs ich mich als ein Weſen denke, welches nicht anders zu Vorſtellungen von Gegenſtänden gelangt, als durch ſeine Sinne.

Es giebt aber auch eine ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns, nehmlich dasjenige Ich, woran ich bloſs die Vorſtellungen knüpfe, die Ich habe, um mir bewuſst zu ſeyn, daſs Ich ſie habe. Dieſes Ich beſtimmt nicht die Vorſtellungen zu einem Object, ſondern bloſs zur Einheit des Zuſtandes meines Subjects, oder des Zuſtandes deſſen, der Vorſtellungen hat. Die objective Einheit des Bewuſstſeyns macht es nur möglich, den Vorſtellungen unſers äuſsern und innern Sinnes ein Object zu ſetzen, welches durch jene Vorſtellungen vorgeſtellt wird, die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns macht es uns bloſs möglich, zu denken Ich, das Subject der Vorſtellungen, hat Vorſtellungen. Die ſubjective Einheit beſtimmt alſo bloſs den Zuſtand im innern Sinne, der uns ſonſt unbekannt bleiben würde. Sie macht es bloſs möglich, daſs das durch das Medium des innern Sinnes em-

pirisch gegebene Mannichfaltige der Anſchauung, als in einem und demſelben Subject vorgeſtellt, erkannt werde; dieſes Mannichfaltige erhält aber erſt durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns einen Gegenſtand, auf welchen es bezogen wird, oder wird als gegründet in demſelben und ihn vorſtellend gedacht. Die ſubjective Einheit macht alſo bloſs diejenige Verbindung möglich, welche man die Aſſociation der Vorſtellungen nennt, welche zufällig und ſelbſt eine Erſcheinung im innern Sinne iſt, d. h. bei der die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder daſs ſie ein Object habe, noch beſonders vorausgeſetzt wird. Dieſes ſubjective Bewuſstſeyn iſt alſo empiriſch oder Wahrnehmung im innern Sinne (C. 160.)

Die reinen Formen der Anſchauungen in Zeit und Raum, d. h. das aus der Sinnlichkeit entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es verbunden wird, erſt die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit, giebt, ſtehen nicht unter der ſubjectiven, ſondern bloſs unter der objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn ich kann zu keiner Zeit ohne dieſe reinen Formen ſeyn. Ob ich mir aber Zeit und Raum als Anſchauungen deutlich vorſtelle oder nicht, mich mit den Gedanken daran beſchäftige oder nicht, das betrifft meinen empiriſchen Zuſtand im innern Sinne, und ſtehet allerdings unter der ſubjectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Die Form der Anſchauung hingegen enthält bloſs Mannichfaltiges, welches durch die objective Einheit des Bewuſstſeyns, oder die nothwendige Beziehung dieſes Mannichfaltigen zum Einen: ich denke, alſo durch die reine Syntheſis des Verſtandes, verbunden, eine anſchauliche Vorſtellung, oder die formale Anſchauung, d. i. Zeit und Raum als Gegenſtand giebt, die hernach in der Chronometrie und Geometrie beſtimmt werden (C. 160 *). Dieſe reine Syntheſis liegt folglich *a priori* der empiriſchen des innern Sinnes zum Grunde, welche ohne die erſtere nicht möglich ſeyn würde, z. B. es verbindet einer die Vorſtellung eines gewiſſen Worts mit einer Sache, ein Anderer denkt ſich bei dieſem Worte eine ganz andere Sache: das iſt eine empiriſche Verbindung, eine Aſ-

ſociation, die nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt, ſondern die der Eine ſo macht, der Andere anders. Folglich iſt auch die Einheit des Bewuſstſeyns, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, zufällig. Aber ſelbſt dieſe Aſſociation wäre nicht möglich, wenn ihr nicht eine objective Verbindung zum Grunde läge, durch die ich mir die empiriſche Einheit des Gedankens, daſs jenes Wort eine gewiſſe Sache für mich bezeichnet, als Gegenſtand meines Denkens, vorſtellen kann. Kurz, ſo wie kein empiriſcher Raum möglich iſt, ohne einen reinen, der ihm *a priori* zum Grunde liegt, ſo iſt kein empiriſches Bewuſstſeyn möglich, ohne ein reines, das ihm *a priori* zum Grunde liegt (C. 139. f.).

7. In ein empiriſches Bewuſstſeyn kann das Mannichfaltige der ſinnlichen Anſchauungen allein durch die Categorien gebracht werden, daher ſtehen auch alle ſinnlichen Anſchauungen (und andere giebt es nicht) unter den Categorien, ohne welche die Anſchauungen nicht Gegenſtände (Erſcheinungen) darſtellen könnten. (C. 143. 164. fr.)

Wir haben geſehen, daſs alle unſere Anſchauungen nicht ſo verbunden, als ſie ſind, wenn wir ſie als Gegenſtand denken, in uns kommen. Es werden uns bloſs dadurch, daſs unſere Sinne afficirt werden, mannichfaltige Empfindungen gegeben, die durch die Wirkung des Verſtandes auf die Empfindungen endlich in ein Bewuſstſeyn zuſammen kommen (ſ. Anſchauung 11.). Dieſe Verbindung in Ein Bewuſstſeyn, wird nun hier behauptet, iſt nur dadurch möglich, daſs ich mir das Mannichfaltige in der Anſchauung durch mehrere, beim Denken aus dem Verſtande ſelbſt entſpringende, Verſtandesbegriffe, als in einem Gegenſtande verbunden, vorſtelle. Ich kann mir z. B. den Donner nicht anders als einen Gegenſtand vorſtellen, als ſo, daſs ich mir ihn durch die reinen Verſtandesbegriffe z. B. der Gröſse, als ſchwach oder ſtark, der Beſchaffenheit, als murmelnd oder in Schlägen, des Verhältniſſes, als die Wirkung der Entladung einer electriſchen Wolke u. ſ. w. denke. Unter dieſen Verſtan-

desbegriffen oder Categorien ſtehen nun alle Anſchauungen, wenn ſie als Vorſtellungen von Gegenſtänden, und nicht als bloſse Bilder der Phantaſie, gedacht werden ſollen (C. 143.). Dieſes wird im Artikel Aberglaube 2. b. f. ausführlich gezeigt.

8. Gerade ſo, wie empiriſche Anſchauung nicht möglich iſt, ohne die reinen ſinnlichen Vorſtellungen oder Anſchauungen Zeit und Raum, in denen die empiriſche Anſchauung ſich befinden muſs, iſt auch das empiriſche Bewuſstſeyn des in der Anſchauung gegebenen Mannichfaltigen nicht möglich, ohne das reine Selbſtbewuſstſeyn *a priori*, durch welches dieſes Mannichfaltige gleichſam in den Verſtand aufgenommen und von ihm zu Einem Gegenſtand deſſelben in gewiſſe Begriffe (Categorien) vereinigt wird, die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit und eben dadurch Sicherheit der Erfahrung hineinbringen. So wird das Mannichfaltige in der Anſchauung des Donners durch den Begriff der Wirkung als ein Gegenſtand vorgeſtellt, der nothwendig und allgemein auf einen andern, nehmlich die plötzliche Entladung der Wolke, folgen muſste. Dadurch wird allein die Erfahrung deſſelben ungezweifelt, indem es nun unmöglich iſt, daſs, wenn die Wolke ſich plötzlich entladete, kein Donner erfolgen ſollte. Zugleich aber wird durch dieſe Vorſtellung des Donners als Wirkung dieſelbe mit meinem ſubjectiven und objectiven Selbſtbewuſstſeyn verknüpft, indem ich mir nun ſicher bewuſst bin, daſs Ich (das Subject der ganzen Menge von Vorſtellungen, deren ich mir bewuſst bin) die Anſchauung eines Gegenſtandes (des Donners), und kein Hirngeſpinſt, habe (C. 144.).

9. Das Bewuſstſeyn faſst alſo nichts auf, als was durch den Sinn geliefert wird, und dieſes Mannichfaltige verbindet es zu ſinnlichen Gegenſtänden der Anſchauung, oder Erſcheinungen. Aber auch uns ſelbſt faſst das Bewuſstſeyn nur ſo auf, und verbindet uns nur zu einer Erſcheinung. Denn alles, was wir von uns wiſſen, iſt bloſs dadurch zu unſrer Wahrnehmung gekommen, daſs wir auf uns ſelbſt geachtet und auf das

gemerkt haben, was im innern Sinne vorgehet. Daher kann er uns nun nichts anders liefern, als Affectionen, oder Eindrücke, die er erhält. Daher kennen wir uns ſelbſt nicht nach dem, was wir ohne ſolche Eindrücke, an uns ſelbſt, ſeyn mögen, ſondern nur vermittelſt dieſer Eindrücke. Hier ſcheint nun ein Widerſpruch zu ſeyn, weil wir uns ſelbſt afficiren, auf uns ſelbſt ſinnliche Eindrücke machen, und folglich zugleich von uns ſelbſt auch ſolche Eindrücke empfangen, und daher uns gegen uns ſelbſt als leidend verhalten müſsten. Man hat, um dieſer Schwierigkeit auszuweichen, den innern Sinn für das Bewuſstſeyn ſelbſt gehalten, und gemeint, wir wären uns unſrer unmittelbar bewuſst, und ſchaueten uns ſelbſt, unſer Ich an, wie wir an uns ſelbſt wären. Allein der innere Sinn und das Bewuſstſeyn ſind ſehr unterſchieden. Der innere Sinn iſt die Fähigkeit, ſolche Eindrücke zu erhalten, die bloſs unſern Zuſtand vorſtellen können. Das Bewuſstſeyn aber, als Vermögen, iſt dasjenige Vermögen, das Mannichfaltige der im innern Sinne gegebenen Eindrücke entweder ſubjective, zur Darſtellung unſers Zuſtandes, oder objective, zur Darſtellung eines Gegenſtandes, der unſer Erkenntniſsvermögen jetzt beſchäftigt, zu verbinden, zu welchem letztern aber, wenn der Gedanke Gültigkeit haben, und nicht leer ſeyn ſoll, noch ein äuſserer Sinn gehört, in welchem derjenige Gegenſtand angeſchauet wird, der im innern Sinne nur als Gedanke zum Bewuſstſeyn kömmt (C. 152. f.).

Das Bewuſstſeyn iſt alſo vom innern Sinne gänzlich unterſchieden. Der innere Sinn liefert, wenn er afficirt wird, ein Mannichfaltiges zur Anſchauung unſers innern Zuſtandes, aber noch nicht die Anſchauung ſelbſt; das Bewuſstſeyn verbindet dieſes Mannichfaltige, und liefert alſo die Anſchauung unſers innern Zuſtandes. Der innere Sinn muſs afficirt werden, wenn er uns jenes Mannichfaltige liefern ſoll, d. i. er muſs Eindrücke erhalten, entweder mittelbar durch den äuſsern Sinn, oder unmittelbar durch unſer eigenes Denken; das Bewuſstſeyn muſs dieſe Eindrücke auffaſſen, und zur ſubjectiven Vorſtellung unſers Zuſtandes, oder zur objectiven

eines Gegenſtandes unſers Erkenntniſsvermögens verbinden. Der innere Sinn ohne Affection enthält vor aller Affection nichts als die bloſse Form der Anſchauungen in demſelben, d. i. das aus demſelben entſpringende Mannichfaltige, welches, wenn es durchs Bewuſstſeyn verbunden wird, die Zeit giebt; das Bewuſstſeyn enthält vor aller Verbindung und dazu gelieferten Mannichfaltigen eine urſprüngliche Einheit, durch welche daſſelbe, vermittelſt gewiſſer Begriffe *a priori*, der Categorien, das im innern Sinne gegebene Mannichfaltige zur Anſchauung verbindet (C. 161.). Der innere Sinn endlich enthält ohne Bewuſstſeyn noch keine beſtimmte, weder reine noch empiriſche Anſchauung, ſondern bloſs den Stoff dazu, nehmlich die reine Form und die Empfindungen durch Affectionen; das Bewuſstſeyn verbindet durch die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft oder ſeinen Einfluſs auf den innern Sinn den reinen oder empiriſchen Stoff zu Bildern (der Zeit und der Erſcheinungen in derſelben), welche Handlung daher die figürliche Verbindung (Syntheſis) heiſst; oder zu Begriffen, durch die Vorſtellung eines durch Prädicate nothwendig und allgemeingeltend zu beſtimmenden Gegenſtandes, welches die intellectuelle Verbindung (Syntheſis) genannt wird. So nun, wie der innere Sinn, wenn er afficirt wird, ſogleich die ſinnliche Form der Verſtellungen hergiebt, ſo daſs das Bewuſstſeyn Empfindungen und Form zugleich verbindet, und ſo allemal eine empiriſche Anſchauung in der Zeit darſtellt, eben ſo liefert der Verſtand jedesmal zum Verbinden eine eigene Einheit, wodurch dieſe Verbindung möglich wird, und dieſe iſt die Categorie oder der reine Verſtandesbegriff (C. 153. f.)

11. Hieraus folgt nun auch der Lehrſatz: Das denkende Subject läſst ſich durch das bloſse Bewuſstſeyn nicht erkennen; d. h. durch den einfachen Gedanken: Ich, bekomme ich keine Erkenntniſs davon, was ich für ein Gegenſtand bin. Denn das Ich iſt ein bloſser Gedanke, der eine Verbindung möglich macht. Ich kann bloſs wiſſen, daſs ich jetzt dieſen Gedanken habe, dadurch erkenne ich

aber nicht einen Gegenſtand, ſondern meinen ſubjectiven oder innern Zuſtand. Ich beſtimme alſo dadurch bloſs, wie Ich jetzt da bin, nehmlich ſo, daſs ich mir den Gedanken **Ich** denke. Aber das **Ich** wird dadurch kein Gegenſtand, den ich erkenne, denn dazu gehört noch ein Sinn, in dem der Stoff zur Erſcheinung des Gegenſtandes gegeben würde, ſo daſs ich ſagen könnte, hier iſt das Ich, das ich erkenne. So iſt der Donner, den ich höre, kein bloſser Gedanke, wie das Ich, denn er iſt im äuſsern Sinne, und durch Afficirung meines Gehörs und das Bewuſstſeyn deſſelben kann ich ſagen, es donnert. Aber ich kann nicht ſagen, hier iſt mein **Ich**, ſondern nur, ich knüpfe dieſen Gedanken an den alle meine übrigen Gedanken begleitenden Gedanken: Ich (C. 157. f.). S. **Daſeyn, Ich** und **Selbſtbewuſstſeyn**.

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II Abſchn. §. 16. 131. — §. 17. 136. ff. — §. 8. 139. ff. — §. 20. 143. — §. 121. 144. §. 24.*** 152. ff — §. 25. 157. f. — §. 26. 160. 164.

Beziehung,

σχεσις, *reſpectus*, *rapport*.

1. Die **logiſche** Beziehung (*reſpectus logicus*). Wenn zwei Begriffe im Verhältniſſe gegen einander ſtehen, ſo kann das eine Glied des Verhältniſſes als dasjenige betrachtet werden, wovon das andere abgeleitet wird. Dasjenige Glied, wovon das andere abgeleitet wird, heiſst die **Quelle** des Verhältniſſes (*terminus relationis*), und dasjenige, was von der Quelle abgeleitet wird, das **Abgeleitete** (*ſubjectum relationis*). Die Vorſtellung nun, daſs ein Begriff die Quelle des andern iſt, heiſst die **Beziehung**; das Seyn, oder die Poſition der Beziehung, iſt nichts als der Verbindungsbegriff (**iſt**, oder **iſt nicht**) in einem Urtheile. Die Beziehung giebt alſo bloſs ein **Urtheil** (S. II. 162.) Wenn ich ſage, Gott iſt allmächtig, ſo wird gedacht, daſs in Gott die Allmacht iſt, und dieſe Vorſtellung heiſst eine Beziehung zwiſchen Gott und der Allmacht. Gott iſt

hier der Grund der Vorſtellung, daſs er allmächtig iſt. Es wird alſo hier weiter nichts geſetzt, als daſs die Allmacht ein Merkmal Gottes iſt, wodurch bloſs ein Urtheil entſpringt. Ob Gott ſei, das iſt, abſolute geſetzt ſei, oder exiſtire, das iſt in dieſer logiſchen Beziehung gar nicht enthalten. Daher auch dieſes logiſche Seyn ganz richtig ſelbſt bei denen Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben, z. B. der Gott des Spinoza iſt unaufhörlichen Veränderungen unterworfen. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas exiſtirendes, das Subject müſste denn ſchon als exiſtirend vorausgeſetzt werden. Der Satz: Gott iſt allmächtig, muſs z. B. ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der das Daſeyn Gottes nicht erkennt, wenn er nur wohl verſtehet, was der Begriff Gottes ſagen will. Das Uebrige vom Verhältniſſe ſ. im Artikel Analogie.

2. Die metaphyſiſche Beziehung. Wenn zwei Gegenſtände, oder eine Vorſtellung und der Gegenſtand, den ſie vorſtellt, im metaphyſiſchen Verhältniſſe gegen einander ſtehen, und ſo das eine der Grund des andern, oder doch von etwas in dem andern iſt, ſo heiſst die Vorſtellung von dieſem Verhältniſſe die metaphyſiſche Beziehung (*reſpectus metaphyſicus*).

Die Beziehung iſt *a priori*, wenn ſie *a priori* erkannt wird, empiriſch, wenn ſie von einer Erfahrung abgeleitet wird, und transſcendental, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich macht. Wenn z. B. der Gegenſtand die Vorſtellung möglich macht, d. h. erſt ein Gegenſtand mir vorkommen muſs, ehe ich mir ihn vorſtellen kann, ſo iſt der Gegenſtand die Quelle der Vorſtellung, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine empiriſche Beziehung. Wenn hingegen eine Vorſtellung den Gegenſtand allein möglich macht, d. h. der Gegenſtand nicht als ſolcher vorhanden ſeyn würde, wenn ich nicht gewiſſe Vorſtellungen hätte, ſo iſt die Vorſtellung die nothwendige Quelle des Gegenſtandes, und die Vorſtellung dieſes Verhältniſſes eine Beziehung *a priori*. Iſt der Gegenſtand ſelbſt etwas *a priori*, z. B.

der reine Raum, so ist die Beziehung transscendental, weil sie erklärt, wie ein Gegenstand *a priori* möglich sei. Empirische Anschauungen beziehen sich auf Erscheinungen, reine Anschauungen hingegen auf reine Formen der Sinnlichkeit, heisst also: Erscheinungen und Formen der Sinnlichkeit sind die Quellen jener Anschauungen (C. 125.)

Beziehung auf einen Gegenstand haben (nach Schmid, im Wörterbuch, Art. Beziehung auf einen Gegenstand)

I. für die theoretische Vernunft.

a. Anschauungen. Kant sagt nehmlich (C. 33): „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntniss auf Gegenstände beziehen mag, so ist doch diejenige (Art), wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung." Er will damit sagen, es giebt mehrere Arten und Mittel, wie eine Erkenntniss vom Gegenstande, als seiner Quelle, abgeleitet werden kann, oder wie ich mir vorstellen kann, dass der Gegenstand die Quelle einer Erkenntniss sei. Ich kann z. B. über einen Gegenstand nachdenken, um mir einen deutlichen und vollständigen Begriff von ihm zu machen, und da entstehet denn eine mittelbare Erkenntniss des Gegenstandes in mir; aber ich kann auch nur bloss meine Aufmerksamkeit unmittelbar auf den Gegenstand richten, und ihn als in meinen Sinnen vorhanden wahrnehmen, so entstehet aus dem Gegenstande eine unmittelbare Vorstellung desselben, die wir weder mit den Sinnen, noch mit dem Verstande weiter vom Gegenstande unterscheiden können*). Und diese Vorstellung nennen wir nun in Beziehung auf unser Subject, d. h. wenn wir unser

*) Nehmlich nicht bloss logisch, sondern reell. Denn logisch könnte ich mir z. B. das Hirngespinst machen, es gebe noch ein Ding an sich, das gerade so sei, wie die Anschauung, und das sei der wahre Gegenstand.

Subject als die Quelle desselben ansehen, eine Anschauung; in Beziehung aber darauf, dass wir doch nicht Urheber des Stoffs sind, den wir in der Anschauung empfinden, d. i. dass ein unbekannter Stoff die Quelle von dem, was wir sinnlich wahrnehmen, ist, den Gegenstand. Anschauungen beziehen sich unmittelbar auf den Gegenstand, heisst also, wenn der Verstand diejenige nothwendige Einheit denkt, welche wir Gegenstand nennen, und diese Einheit hat einen solchen Inhalt, dass unsre Sinne davon afficirt werden, so wird diese Einheit nicht bloss gedacht, sondern auch sinnlich vorgestellt oder angeschauet, und der Gegenstand ist durch die Afficirung des Gemüths die Quelle der Möglichkeit einer sinnlichen Vorstellung im Gemüth, welche Anschauung heisst. Es ist dann eine unerklärbare Wechselwirkung zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, indem die Sinnlichkeit durch den Stoff der vom Verstande gedachten Einheit afficirt, und diese Einheit wieder durch die Afficirung des Gemüths nothwendig wird, oder der Verstand gleichsam zu der Vorstellung der Einheit, die wir Gegenstand nennen, genöthigt wird.

Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heisst empirisch (C. 34.). Empfindung ist nehmlich die Wirkung der Afficirung des Gemüths durch den Gegenstand, und also dasjenige, was da macht, dass wir den Gegenstand als den Grund der Anschauung ansehen können. Denke ich aber alles, was zur Empfindung gehört, aus der Anschauung weg, so gehet darum doch noch nicht die ganze Anschauung verloren, sondern es bleibt noch eine Anschauung des Raums oder der Zeit übrig, in welcher ich etwas empfand, und dieser Raum oder diese Zeit, die nun von aller Empfindung leer ist, und die ich mir nur noch mit meiner Einbildungskraft vorstellen, aber doch mit aller Anstrengung derselben nicht, mit dem Gegenstande selbst, wegdenken kann, heisst die reine Anschauung (s. Anschauung 8.).

b. Begriffe. Kant sagt (C. 33.): Alles Denken muss sich, es sei geradezu (*directe*), oder im Umschweife (*indirecte*), vermittelst gewisser Merkmale, zuletzt auf

Anſchauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weiſe kein Gegenſtand gegeben werden kann (ſ. Anſchauung, 7.). Alles Denken bezieht ſich (mittelbar oder unmittelbar) auf Anſchauung, und durch ſie (mittelbar) auf den Gegenſtand, heiſst: der Grund unſers Denkens iſt die Anſchauung, denn ſie liefert uns den Stoff zum Denken, und macht es möglich, nicht nur die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, ſondern auch die Beſchaffenheit deſſelben, durch gewiſſe Merkmale, welche die Begriffe von dem in der Anſchauung befindlichen Stoffe ſind, zu erkennen.

II. für die practiſche Vernunft.

a. Practiſche Geſetze. Kant ſagt (P. 38): Alſo beziehen ſich practiſche Geſetze allein auf den Willen, unangeſehen deſſen, was durch die Cauſalität deſſelben ausgerichtet wird, und man kann von der letztern (als zur Sinnenwelt gehörig) abſtrahiren, um ſie rein zu haben. Practiſche Geſetze beziehen ſich auf den Willen, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit in dem Willen. Wäre nehmlich kein Wille vorhanden, ſo wäre es gar nicht einmal möglich, uns practiſche Geſetze vorzuſtellen. Practiſche Geſetze ſind nehmlich ſolche, die für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens gültig erkannt werden. Der Gegenſtand alſo, der da macht, daſs ich ſagen kann, es ſind practiſche Grundſätze, in mir iſt nicht die Handlung, die ich verrichte, ſondern daſs ich den Willen habe, nach dieſen practiſchen Grundſätzen zu handeln, unangeſehen deſſen, was daraus für Folgen entſtehen, oder was ich damit ausrichte.

b. Poſtulate. Kant ſagt (P. 238.): Die Poſtulate ſind nicht theoretiſche Dogmata, ſondern Vorausſetzungen in nothwendig practiſcher Rückſicht, erweitern alſo zwar das ſpeculative Erkenntniſs nicht, geben aber den Ideen der ſpeculativen Vernunft im Allgemeinen (vermittelſt ihrer Beziehung aufs Practiſche) objective Realität, und berechtigen ſie zu Begriffen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten, ſie ſich ſonſt nicht anmaſsen konnte. Poſtulate haben Beziehung aufs Practiſche, heiſst, ſie haben den Grund ihrer Möglichkeit im Practiſchen. Wüſsten wir nehmlich von keinem Sit-

tengefetze, welches unbedingt geböte, ohne alle Rückficht auf das, was dadurch bewirkt wird, fo wären auch die Poftulate nicht möglich. Poftulate find nehmlich Sätze, die von demjenigen, der das Sittengefetz blofs um deffelben willen erfüllt, nothwendig als wahr vorausgefetzt werden müffen, und die alle die Exiftenz der Gegenftände gewiffer Vernunftbegriffe ausfagen, welche die Vernunft, wenn fie auf Erkenntnifs ausgehet, nur als Regeln des Forfchens vorfchreibt, welche fie aber, wenn es das Handeln betrifft, als wirklich vorhanden nothwendig vorausfetzen mufs. Ein folches Poftulat ift der Satz: es ift ein Gott. Diefer Satz bezieht fich auf das nothwendige Streben nach dem höchften Gut. Die Vernunft fordert, ich foll das Sittengefetz auf das vollkommenfte erfüllen, und zwar auch nach meiner Glückfeligkeit trachten, doch fie der Erfüllung des Sittengefetzes nachfetzen, und unter der Bedingung erwarten und darnach ftreben, dafs ich fittlich gut bin. Dann mufs meine und der finnlichen Welt Befchaffenheit und Regierung darnach eingerichtet feyn, folglich von einem verftändigen Urheber abhängen. Wer alfo wirklich nach dem höchften Gut ftrebt, beweifet fchon durch diefe Gefinnung, die er hat, dafs er an Gott glaubt, weil diefes nicht anders möglich ift. Folglich giebt das Poftulat, es ift ein Gott, weil es ein aus dem practifchen Gefetze nothwendig Abgeleitetes (*fubjectum relationis neceffarium*) ift, der Idee Gott, die auch die fpeculative Vernunft, als Regel zum Behuf ihrer teleologifchen Nachforfchungen, hat, objective Realität. Denn die Wahrheit des Dafeyns Gottes beruhet nicht blofs auf einem fubjectiven moralifchen Intereffe, fondern auf einem Gefetze, das zwar fubjectiv aus der Vernunft entfpringt, aber wegen feiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit objectiv oder für jedes vernünftige Wefen gültig ift. Daher nun auch dasjenige, was diefes Gefetz als nothwendig vorausfetzt, im Felde des Practifchen, des fittlichen Handelns und Hoffens, eben fo gültig feyn mufs, als Raum und Zeit im Felde der Erfahrungen und des Erkennens, f. Gegenftand.

Die Scholaftiker nennen das Verhältnifs (*relatio*) zuweilen auch die Beziehung (*refpectus*). Es ift zwifchen beiden Begriffen der Unterfchied, dafs das Verhältnifs die Beftimmung einer Vorftellung durch die andre ift, die Beziehung hingegen die Vorftellung davon, dafs eine Vorftellung die Quelle der andern ift. Das Verhältnifs ift alfo das Object, die Beziehung der Akt des Gemüths, wodurch ich mir zwei Dinge im Verhältniffe vorftelle, und dadurch das eine von dem andern ableite, z. B. die Vaterfchaft (*paternitas*) ift ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der vom Verhältniffe des Vaters zum Sohne, oder des Sohns zum Vater. Wenn ich aber fage, der Begriff Vater bezieht fich auf den Begriff Sohn, fo heifst das, ich ftelle mir den Begriff Sohn als die Quelle (*terminus relationis*) des Begriffs Vater vor; denn wäre kein Sohn, fo könnte auch kein Vater (nehmlich eines Sohnes) feyn. Und umgekehrt ift Sohnfchaft ein Verhältnifsbegriff, nehmlich der des Verhältniffes des Sohnes zum Vater. Der Begriff Sohn bezieht fich aber auf den Begriff Vater, weil der Begriff Vater die Quelle des Begriffs Sohn ift. Wäre kein Vater, fo wäre auch kein Sohn. Hier ift alfo eine wechfelfeitige Beziehung, und die Glieder des Verhältniffes, die in einer folchen Beziehung ftehen, heifsen Correlata.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptft. I. Abfchn. § 14. S. 125.

Deff Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. I. Anmerk. S. 38. — II. B. II. Hauptft. VI. S. 238.

Bild,

εἰδωλον, τυπος, *imago*, *fpecies vifibilis*, *figura*, *fimulacrum*, *effigies*, *imago*, *image*, ift in der kritifchen Philofophie eine finnliche Anfchauung zu einem Begriffe, welche die empirifche Einbildungskraft aus Wahrnehmungen hervorbringt. (E. 38.).

1. So, wenn ich fünf Puncte hintereinander fetze, ..., fo ift diefes ein Bild von dem Begriff, den ich mir von der Zahl fünf denken mufs. Soll ich

mir aber eine grofse Zahl, z. B. taufend, oder eine Zahl überhaupt, nicht durch den Begriff davon denken, fondern finnlich vorftellen, fo kann das nicht durch ein Bild gefchehen; denn taufend würde ich mir zwar durch taufend Puncte abbilden können, aber ich würde diefe Menge von Puncten nicht überfehen und fie mit meinem Begriff von taufend nicht vergleichen können. Von einer Zahl überhaupt aber können wir uns gar kein Bild machen, denn jedes Bild würde nur eine beftimmte einzelne Zahl, aber nicht jede mögliche Zahl, d. i. die Zahl überhaupt abbilden. Dennoch, wenn wir uns taufend, oder eine Zahl überhaupt denken, fo bemühet fich die Einbildungskraft, fich diefes in einem Bilde vorzuftellen. Die Vorftellung von diefem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff fein Bild zu verfchaffen, nennt Kant das Schema zu einem Begriff.

2. Schema und Bild find alfo fehr von einander verfchieden. Wenn ich mir den Begriff Triangel denke, fo ftellt fich meine Einbildungskraft denfelben durch ein Schema dar, denn fie kömmt niemals damit zu Stande, fo fehr fie fich auch darum bemühet, ein Bild davon zu machen. Denn ein Triangel überhaupt hat weder beftimmte Seiten noch Winkel. Wenn ich Jemandem zu einer anfchaulichen Erkenntnifs eines Triangels verhelfen will, fo zeichne ich ihm zwar einen Triangel vor, und das ift ein Bild. Allein diefes Bild bildet auch nicht einen Triangel überhaupt ab, fondern einen gewiffen Triangel, nehmlich entweder einen fpitz- oder recht- oder ftumpfwinklichten, von beftimmten Seiten und Winkeln. Wenn ich daher fage: fiehe, das ift ein Triangel, fo mufs ich ftets hinzufetzen, du mufst nehmlich jetzt nicht darauf fehen, dafs diefe Seiten fo lang, diefe Winkel fo grofs find, und beide ein gewiffes Verhältnifs zu einander haben. Die Seiten und Winkel können auch gröfser oder kleiner feyn, und ein anderes Verhältnifs zu einander haben; allein ich könnte dir, wenn ich diefe Beftimmungen auch in der Zeichnung weglaffen follte, keinen Trian-

gel abbilden, und deine Einbildungskraft allein mufs dir von ihm ein richtiges Schema (C. 179 f.) geben, f. Schema.

3. Das Bild ift ein Product des empirifchen Vermögens der productiven Einbildungskraft. Will ich mir nehmlich von einem gewiffen Begriffe, z. B. zu dem der Zahl fünf, ein Bild machen, fo mufs ich dazu ein inneres Vermögen haben, durch welches ich diefes Bild erzeugen, oder mir den Begriff finnlich darftellen kann. Die Wirkung eines folchen Vermögens nennen wir das Product oder Erzeugnifs deffelben. Das Vermögen aber, welches ein folches Bild in uns erzeuget, ift die Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ift nehmlich das Vermögen, Anfchauungen hervorzubringen, welche entweder folche Anfchauungen feyn können, die man von einem Gegenftande fchon einmal erhalten hat, und deren Gegenftand uns nicht wirklich gegenwärtig ift, dann heifst fie die reproductive (aus dem Gedächtniffe wieder erzeugende) Einbildungskraft; oder es find folche Anfchauungen, deren Gegenftand uns wirklich gegenwärtig ift, oder die doch blofs nach dem Begriff, und nicht nach der Erinnerung erzeugt werden, dann ift es die productive (erzeugende) Einbildungskraft. Endlich kann auch die Einbildungskraft rein *a priori* feyn, wenn fie z. B. Schemate erzeugt, das ift etwas, was in keiner Erfahrung zu finden ift; oder empirifch, wenn fie z. B. Bilder hervorbringt, die man in der Erfahrung wahrnehmen kann, wie obige fünf Puncte (C. 181).

4. Das reine Bild aller Gröfsen (*quantorum*) vor dem äufsern Sinne ift der Raum; aller Gegenftände der Sinne aber überhaupt, die Zeit, f. Raum und Zeit. Wenn ich mir nehmlich eine Gröfse finnlich darftellen will, die ich äufserlich anfchauen kann, fo ftelle ich mir den Raum vor, den fie einnehmen würde. Kant nennt diefen Raum das reine Bild, weil es, fo wie auch die Zeit, ein Bild eigner Art ift, nehmlich ein folches, das zwar als Bild empirifch dargeftellt werden kann, indem jeder äufsere Gegenftand im Raume

iſt, aber doch das eigene hat, daſs es durch die reine Einbildungskraft *a priori* erzeugt werden kann und muſs, indem jeder Raum in der Erfahrung nicht rein, ſondern gefüllt iſt, und alſo nicht bloſs die Gröſse abbildet. Eben ſo iſt nun die Zeit das reine Bild aller Gröſsen vor dem innern Sinne, das heiſst, der Gröſsen aller Gegenſtände der Sinne überhaupt; denn wenn ich mir die Gröſse eines ſinnlichen Gegenſtandes ſinnlich darſtellen will, ſo kann ich das dadurch, daſs ich mir die Zeit vorſtelle, in der ich die Theile dieſes Gegenſtandes, mit einem beſtimmten Grad der Geſchwindigkeit, überlaufen kann.

Bildhauerkunſt,

ſtatuaria, *ſtatuaire*. Die Kunſt, welche Begriffe von Dingen, ſo wie ſie in der Natur exiſtiren könnten, körperlich darſtellt (M. II. 714. a).

1. Dieſe Kunſt macht nebſt der Baukunſt die Plaſtik aus. Die Plaſtik (*ars plaſtica*) iſt diejenige bildende Kunſt, welche Sinnenwahrheit vorſtellt. Die Bildhauerkunſt führt aber mit Recht den Namen einer Kunſt, denn ſie hat alle Kennzeichen derſelben.

a) iſt das, was ſie hervorbringt, ein Werk, das durch eine Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, und nicht durch die Natur, hervorgebracht wird;

b) gehört zur Hervorbringung eines ſolchen Werks Geſchicklichkeit; es iſt nicht genug, daſs man weiſs, wie es gemacht wird, man muſs es auch machen können;

c) iſt ſie kein Handwerk, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die nur gelingen kann, wenn ſie dem, der ſich mit derſelben beſchäftigt für ſich ſelbſt (ohne alle Rückſicht auf einen Lohn) angenehm iſt, ſ. Kunſt.

2. Dieſe Kunſt ſtellt nun Begriffe von Dingen körperlich dar, ſie macht z. B. Bildſäulen von Menſchen, Göttern, Thieren, Laubwerk u. d. gl. aber nicht wie die Malerkunſt auf

einer Fläche, ſondern ſo, daſs das hervorgebrachte Bild wirklich einen Raum erfüllt.

3. Sie ſtellt endlich die Begriffe von Dingen ſo körperlich dar, wie ſie in der Natur exiſtiren könnten. Die Bildhauerkunſt ſtellt nehmlich, als ſchöne Kunſt, die Begriffe der Dinge immer ſchön dar, ſelbſt dann, wenn ſie in der Natur häſslich ſind, ſ. ſchöne Kunſt. Obgleich ihre Producte den Producten der Natur ſo nahe kommen, daſs an denſelben Kunſt und Natur beinahe verwechſelt werden, ſo idealiſirt ſie dennoch, oder verſchönert die Gegenſtände der Natur, die ſie abbildet, auf irgend eine Weiſe nach einem Ideal, das die Kunſt dem Naturgegenſtande, den ſie abbildet, zum Grunde legt. Auch hat ſie die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, und ſie dafür durch Allegorien mit gefälligen Attributen abgebildet. So ſtellt ſie den Tod unter dem Bilde eines ſchönen Genius mit geſenkter und erloſchener Fackel dar. So bildet ſie den Kriegsmuth unter dem Bilde des römiſchen Kriegsgottes Mars in voller Rüſtung ab. Dies iſt alſo eine indirecte Abbildung der Begriffe von Dingen, die erſt noch einer Auslegung der Vernunft bedarf (U. 189).

4. Die Bildhauerkunſt nimmt bei ihren Werken immer Rückſicht auf äſthetiſche Zweckmäſsigkeit, d. h. darauf, daſs ſie das Gefühl des Wohlgefallens in demjenigen wirken, der ſie anſchauet. Ihre Hauptabſicht iſt der bloſse Ausdruck äſthetiſcher Ideen, das heiſst, Ideale der Einbildungskraft körperlich darzuſtellen. Ihr Product iſt ein Bildwerk, das lediglich zum Anſchauen gemacht iſt und für ſich ſelbſt gefallen ſoll; als körperliche Darſtellung bloſse Nachahmung der Natur iſt, doch mit Rückſicht auf äſthetiſche Ideen, wobei denn die Sinnenwahrheit nicht ſo weit gehen darf, daſs es aufhöre, als Kunſt und Product der Willkühr zu erſcheinen (U. 207).

Bildungstrieb,

niſus formatiuus, *instinct formatrice*. Das Vermögen der Materie in einem organiſirten Körper, ihre beſtimmte Geſtalt anfangs anzunehmen, dann lebenslang zu

erhalten, und wenn sie ja etwa verstümmelt worden, wo möglich wieder herzustellen.

Joh. Fr. Blumenbach, Profess. zu Göttingen und Königl. Grossbrittan. Hofrath, hat, in seiner Schrift über den Bildungstrieb, über diesen Trieb am meisten geleistet, s. Epigenesis. Seine Schrift kam zuerst heraus Göttingen 1781, 8. Die neue schon 1789 herausgekommene, umgearbeitete Auflage erschien wieder vermehrt 1791, 8. (Meusels gelehrtes Teutschland, Artikel: Blumenbach). Nach der Vorrede des Werks selbst erschien der erste Aufsatz des Verfass. über den Bildungstrieb im Göttingschen Magazin. Das ganze Werk zerfällt in drei Abschnitte, deren Inhalt, und damit zugleich eine deutliche Vorstellung der Lehre vom Bildungstriebe, ich hier vorlegen will.

I. Abschnitt. Von den verschiedenen Wegen, die man eingeschlagen hat, zu einigem Aufschlusse über das Zeugungsgeschäfte zu gelangen. Ueber die Erklärung dessen, was im Innern eines Geschöpfs vorgehet, das, von einem zweiten befruchtet, einem dritten das Leben geben soll, haben die Urenkel des ersten Menschenpaares nach so langen Jahrtausenden noch wenig befriedigendes Licht verbreiten können.

Drelincourt hat 262 grundlose Hypothesen über das Zeugungsgeschäfte aus den Schriften seiner Vorgänger zusammengestellt, sie und alle nachherigen lassen sich auf die Epigenese und Evolution zurückführen. Die Epigenese lehrt, dass der Zeugungsstoff der Eltern zum neuen Geschöpfe allmählig ausgebildet werde; die Evolution, dass die gleich bei der Schöpfung erschaffenen Keime sich durch die Zeugung bloss entwickeln.

Die Evolution ist nun wieder entweder Panspermie, d. i. die Theorie des Hippocrates, dass die Keime auf und in der ganzen Erde verbreitet wären, und sich nicht eher entwickelten, bis sie die Zeugungstheile eines schon entwickelten Bildes ihrer Art anträfen, und darin Wurzel schlagen könnten; oder die Einschach-

telung, d. i. die Theorie, daſs die Keime gleich bei der erſten Schöpfung in einander geſchachtelt in die erſten Stammeltern, entweder in den Vater oder in die Mutter, gelegt worden.

Einige Erfahrungen leiteten den Hofr. Blumenbach auf den Bildungstrieb, den er zu den Lebenskräften rechnet. Das Wort Bildungstrieb bezeichnet übrigens hier eine Kraft, deren Urſache eben ſo verborgen, als ihre Wirkung bekannt iſt. Condorcet ſagt in ſeiner Lobrede auf Haller: als man die Wahrheit der Sache nicht länger mit Ehren läugnen konnte, ſo endigte man damit, daſs man ſagte, es ſei ja was altes längſt bekanntes. Es müſste alſo nicht gut ſeyn, wenn ſich nicht auch zur Noth der ganze *niſus formatiuus* aus allen den Werken über die Zeugung, die ſeit 2000 Jahren geſchrieben, und nun zuſammen zu keiner kleinen Bibliothek angeſchwollen ſind, ſollte herausdeuten laſſen. Zumal da die *vis plaſtica* der Alten (beſonders der peripatetiſchen Schule), bei der Aehnlichkeit des Namens mit *niſus formatiuus*, zu einem ſolchen *qui pro quo* verleiten könnte. Ein ſehr ſcharfſinniger Phyſiologe, der Prof. Wolf in Petersburg, hat eine andere Kraft fürs Wachsthum der Thiere und Pflanzen angenommen, die er *vis eſſentialis* nennt, und die ebenfalls auf den erſten Blick mit dem *niſus formatiuus* vermengt werden könnte. Seine *vis eſſentialis* iſt aber bloſs das Requiſit zum Bildungstrieb, nehmlich die Kraft, wodurch die Nahrungsſäfte in die Pflanze gebracht werden. Blumenbach widerlegt nun Hallers Haupteinſchachtelungstheorie von der Präformation der Keime in dem wirklichen Eie.

II. Abſchnitt. Prüfung der Hauptgründe für die vorgegebene Praeexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, und Gegengründe zu ihrer Widerlegung. Haller und Bonnet behaupteten entſcheidend die Präexiſtenz des präformirten Keims im weiblichen Eie, ihr Grund war der falſche Schluſs, daſs wenn Häute und Gefäſse mit einander continuiren, ſie auch von je zuſammen coexiſtirt haben müſsten. Eine ſolche Continuation

wollte aber Haller zwifchen der Haut des Dotters im bebrüteten Eie mit den Häuten des daran hängenden Küchelchens wahrgenommen haben. Allein unzählige Beifpiele in der Natur lehren das Gegentheil jenes Schluffes, und die Blutgefäfse des Küchelchens können ja auch in die Adern jener Haut eingepfropft worden feyn. Swammerdam und Spallanzani halten eben fo den fchwarzen Punct im Frofchlaich für das in allen feinen Theilchen vollkommen ausgebildete Fröfchchen. Was würde man aber wohl von einem Chemiker urtheilen, dem es beliebte, ein Klümpchen Silberamalgama deswegen einen Dianenbaum zu nennen, weil doch, wenn nun verdünnte Silberauflöfung dazukäme, fich allerdings fo ein Baum daraus bilden würde; und zu behaupten, da ein folches Klümpchen aufser der Silberfolution eben fo ausfähe, als nachdem es fo eben unter dieselbe gebracht worden, fo müffe folglich auch in jenem der präformirte Dianenbaum exiftirt haben u. f. w. Man mufs fich fchämen, eine Behauptung noch lange widerlegen zu wollen, von deren abfolutem Ungrund fich jedes gefunde, präjudizlofe und im Beobachten nur nicht ganz ungeübte Auge alle Frühjahr überzeugen kann.

Die Verfechter der mütterlichen Keime haben fich aber fogar geradezu auf Fälle berufen, wo fogar Mädchen in aller ihrer jungfräulichen Unfchuld, durch die unzeitige Entwickelung eines folchen kleinen Keims, guter Hoffnung worden. In Sachfen foll fogar einmal eine Müllersfrau mit einem fchwangeren Mädchen niedergekommen feyn, die acht Tage nach der Geburt ebenfalls ein Töchterchen gebohren habe. Haller glaubt diefe und ähnliche Gefchichten, und fogar in Schmukkers vermifchten chirurgifchen Schriften findet man die Leichenöffnung eines Mädchens befchrieben, in der man ftatt der Gebärmutter ein Kinderköpfchen gefunden habe. Blumenbach fetzt diefen Beobachtungen folche Beobachtungen entgegen, wo fich auch Mannsperfonen oder andre männliche Thiere in gefegneten Leibesumftänden befunden haben follen, als die mütterlichen Keimen geradezu widerfprechende und eben fo ftarke Autoritäten. In der Gefchichte der Königl. Aka-

demie der Wiſſenſchaften zu Paris wird erzählt, daſs ein Abbé mitten in einem Verſuche über das Zeugungsgeſchäfte ſehr zur Unzeit ſei unterbrochen worden, und daſs man ihm nachher habe ein verhärtetes Kindchen aus den Zeugungstheilen ausſchneiden müſſen. In den *Philoſophical Tranſactions* wird erzählt, daſs ein männliches Windſpiel ein lebendiges junges Hündchen *per anum* von ſich gegeben haben ſoll, welches *Dr. Wallis* und *Edm. Halley* beſtätigen. Fr. *Ruyſch* erzählt, daſs ihr Jemand eine knochichte Schale, wie eine halbe Wallnuſs, verehrte, die dieſer nebſt vier vollkommenen Backzähnen und einem Knaul Haare vom Magen einer männlichen Leiche losgeſchnitten zu haben verſicherte. Doch ſolche Autoritäten beweiſen nichts. Das iſt nun das Hauptſächlichſte, was Blumenbach den berühmteſten Beweiſen, die von den Vertheidigern der präformirten mütterlichen Keime für die ſinnlichſt entſcheidenden ausgegeben werden, entgegen zu ſetzen hat.

Dieſen fügt nun der Verf. noch folgende, durch die Erfahrung bewieſene, Gegengründe bei. Es iſt eine in neuern Zeiten durchgehends beſtätigte Erfahrung, daſs ſich auch dem bewaffneten Auge nie ſogleich, ſondern immer erſt eine geraume, zum Theil beträchtlich lange, Zeit nach der Befruchtung, die erſte Spur des neuempfangenen Menſchen, oder Thiers, oder Gewächſes zeigt. Kein vorſichtiger und zuverläſſiger Beobachter wird vor der dritten Woche der Schwangerſchaft einen menſchlichen Embryo, oder im bebrüteten Hünerei in den erſten zwölf Stunden auch nur eine dunkle Spur des Küchelchens geſehen haben.

Wie will man ferner die unzähligen Fälle von Entſtehung und Ausbildung ganz zufälligerweiſe neu erzeugter, im natürlichen Baue gar nicht exiſtirender, organiſcher Theile mit der Einſchachtelungshypotheſe zuſammen reimen? Das Kind einer Frau iſt z. B. in einer der beiden Fallopiſchen Trompeten empfangen worden, und fällt bei zunehmendem Wachsthum in die Bauchhöle der Mutter. Sogleich ergieſst die Natur eine Menge plaſtiſcher Lymphe, die ſich zu deutlich organiſirten

Häuten und Blutgefäſsen bildet, die doch wohl ſchwerlich im vermeinten Keime ſchon präexiſtirt haben können. Ein Menſch bricht beide Röhren im Vorderarm, und hält ſich bei der Heilung nicht ruhig, ſo daſs die Natur den Bruch nicht wie ſonſt durch eine Beinſchwiele zuſammen leimen kann. Sie bildet daher gleichſam einen zweiten Ellenbogen, der für ſich allein, und ohne Hülfe der andern Hand, volle Beweglichkeit hat. Ein anderer verrenkt den Schenkelkopf aus dem Hüftknochen, und die Natur bildet ihm in ſelbigem eine neue Pfanne. Ein Kind kriegt im Mutterleibe einen Waſſerkopf, die Natur ſprengt daher einzelne kleine Knochenkernchen in die mächtig leeren Zwiſchenräume zwiſchen den ausgedehnten flachen Knochen der Hirnſchale, die zu Zwickelbeinchen werden, dieſe gefährlichen Lücken möglichſt ausfüllen, und die Hirnſchale ſchlieſsen helfen, aber wohl ſchwerlich im Keime präformirt geweſen ſeyn können. Können nun vollkommene beſondere Knochen, ganz neue ungewöhnliche Gelenke, neue organiſche Häute mit eben ſo neuen Blutgefäſsen da gebildet werden, wo an keinen dazu präformirten Keim zu denken iſt, wozu brauchts denn überhaupt der ganzen Einſchachtelungshypotheſe? Allein auch ſelbſt die Erſcheinungen bei Zeugung der Baſtarde widerſprechen allen Begriffen von Präexiſtens eines präformirten Keims ſchlechterdings. So hat Kölreuter die eine Gattung von Tobak (*nicotiana rustica*) vollkommen in eine andere (*nicotiana paniculata*) verwandelt und umgeſchaffen. Die Gönner der Evolution geſtehen auch daher dem männlichen Zeugungsſtoff eine bildende Kraft zu, neben der Kraft, den ſchlafenden mütterlichen Keim zu erwecken, allein dieſe Kraft kann in wenigen Generationen die ganze Form des mütterlichen Keims gleichſam vertilgen und in eine andere umſchaffen, wozu braucht denn alſo der Keim präformirt zu ſeyn?

III. Abſchnitt. Erfahrungen zum Erweis des Bildungstriebes und zu näherer Beſtimmung einiger Geſetze deſſelben. Es iſt keins der geringſten Argumente zum Erweis des Bildungstrie-

bes in den organisirten Reichen, dafs auch im unorganischen die Spuren von bildenden Kräften so unverkennbar und so allgemein sind; nehmlich von bildenden Kräften, bei weitem nicht vom Bildungstriebe (*nisus formativus*), in dem Sinne, den dieses Wort in der gegenwärtigen Untersuchung bezeichnet, denn der ist eine Lebenskraft, und folglich als solche in der unbelebten Schöpfung nicht denkbar. So giebt es gewisse metallische Crystallisationen, die in ihrer äufsern Form eine auffallende Aehnlichkeit mit gewissen organischen Körpern haben, dafs sie ein fügliches Bild geben, um die Vorstellung von der Formation aus ungebildeten Stoffen überhaupt zu erleichtern. So z. B. das gediegene sogenannte Farnkrautsilber zwischen dem eingebröckelten Quarz aus Peru und, um was gemeineres zu nennen, das unbeschreiblich saubere moosförmige Stückmessing, so wie es sich nach dem ersten Gusse auf dem Bruche ausnimmt, u. d. m.

1. Für ein unbefangenes Auge giebt es kein sinnlicheres Mittel, sich das Daseyn und die Wirksamkeit des Bildungstriebes anschaulich zu machen, als die präjudizlose Beobachtung der Generation, oder Entstehung und Fortpflanzung, solcher organisirten Körper, die mit einer ganz ansehnlichen Gröfse ein schnelles, so zu sagen zusehends merkliches Wachsthum und eine zarte halbdurchsichtige Textur verbinden. Ein Beispiel der Art aus dem Gewächsreiche giebt die überaus einfache Fortpflanzungsweise der Brunnenconferve (*conferva fontinalis*, *Linn.*). Das ganze Gewächs besteht aus einem einfachen Faden von hellgrüner Farbe, die oft zu vielen tausenden dicht neben einander stehen. Die Spitzen der Fäden schwellen zu kleinen Knöpfchen an, die sich zuletzt von den Fäden trennen, mit dem untern Ende im Schlamm einwurzeln, und binnen zweimal 24 Stunden, von der Entstehung der ersten Spur dieses Knöpfchens an gerechnet, ihre völlige Länge erreichen. Auch bei der stärksten Vergröfserung und im hellesten Lichte ist in der ganzen Pflanze nichts weiter als ein feines bläsriges Gewebe (beinahe wie ein grüner Gescht oder Schaum) zu erkennen, das durch

eine äufserst feine, kaum merkliche äufsere Haut umschloffen wird. Nun ist aber bei aller dieser untrüglichen Deutlichkeit in allen grünen eiförmigen Knöpfchen, wenn fie auch schon fich in dem Schlamm angefetzt haben, nicht eine Spur eines folchen als Keim eingewikkelten Fadens aufzufinden. Wenn die Armpolypen lebendige Junge austreiben wollen, fo fchwillt blofs eine Stelle ihres aus einfachem Stoffe gebauten Körpers ein wenig an, und in diefer durchfichtigen kleinen Gefchwulst wird gleichfam unter unfern Augen zuerst der cylindrifche Leib des jungen Polypen und dann auch feine Arme ausgebildet. Wer je die Fortpflanzung an fo einfach gebauten Thieren und Pflanzen beobachtet, und fich überdem von dem im vorigen Abfchnitt erwiefenen Ungrund der fo decifiv behaupteten Präexiftenz des Küchelchens im Eidotter belehrt hat, der wird gewifs das Zeugungsgefchäfte der fogenannten vollkommenen oder warmblütigen Thiere nicht von der Präexiftenz eingefchachtelter präformirter Keime, fondern von einem Bildungstriebe, der das neue Gefchöpf aus dem ungeformten Zeugungsftoff der alten ausbildet, ableiten. Alles, was bisher von Phänomenen des Zeugungsgefchäfts felbft, zum Erweis des Bildungstriebes, gefagt worden, erhält aber nun vollends ein neues grofses Gewicht, wenn man nun

2 auch die Phänomene der Reproduction damit vergleicht. Die Reproduction ift nichts anders als eine partielle Wiederholung der Generation, und ein Licht über die eine von beiden verbreitet, mufs ficher auch die andre zugleich mit aufhellen. Bei einem verftümmelten Armpolypen fieht man offenbar, wie die Natur eilt, dem verftümmelten Gefchöpfe fo bald als möglich feine beftimmte Bildung wieder zu erfetzen, und das in der Kürze der Zeit, da unmöglich fchon durch die Nahrungsmittel fattfamer Stoff zu den neuen Gliedern wieder gefammlet feyn konnte. Die Verfechter der präformirten Keime haben zwar die Hypothefe, dafs die in allen Theilen jedes Polypen zerftreueten Keime fo lange eingewickelt und im erftarrenden Todesfchlaf auf Referve liegen follen, bis fie

nach der Phantafie eines ihm zu Hülfe kommenden Beobachters durch den Schnitt einer Scheere zur Entwikkelung angereizt würden. Allein, wenn man zwei verftümmelte halbe Polypen verfchiedener Art im Boden eines Spitzglafes an einander bringt, fo heilen fie bekanntlich zufammen, und ftellen dann eine aus verfchiedenen Thiergattungen zufammengefetzte Gruppe vor. Nun hätten fich aber in diefem Fall durch den doppelten Schnitt aus den beiden verftümmelten Polypen neue Keime entwickeln müffen, allein diefes erfolgte nicht, jede diefer beiden Hälften wurde nicht, auf die oben befchriebene Weife, zu einem befondern Thiere wieder ausgebildet. Ein aufgefchlitzter Polype rollt fich entweder wieder in feine vorige Geftalt zufammen, oder es bildet fich nach und nach in feinem Innern eine neue Bauchhöle. Es braucht alfo gar kein neuer Stoff erzeugt, fondern nur die zerftörte Bildung wieder hergeftellt zu werden, wodurch die Lehre vom Bildungstriebe ein grofses Uebergewicht erhält. So hat der berühmte Morand einen Hafen befchrieben, dem die Natur den abgefchoffenen Vorderfufs, wenn gleich nicht *quoad materiam*, doch wenigftens *taliter qualiter quoad formam* durch eine pfotenmäfsige Knochenmaffe zu erfetzen gefucht hatte. Einige folche Phänomene können fogar die Wirkungsart diefer wichtigen Lebenskraft und gleichfam folgende Gefetze derfelben näher beftimmen.

I. Die Stärke des Bildungstriebes fteht mit dem zunehmenden Alter der organifirten Körper im umgekehrten Verhältniffe.

II. Wiederum ift diefer frühe Bildungstrieb doch bei den neuempfangenen Säugthieren noch ungleich ftärker, als bei dem bebrüteten Küchelchen im Eie.

III. Aber auch bei Formation der einzelnen Theile des organifirten Körpers ift der Bildungstrieb bei manchen derfelben von einer feftern, beftimmtern Wirkfamkeit, als bei andern.

IV. Unter die mancherlei Abweichungen des Bildungstriebes von feiner beftimmten Richtung gehört vorzüglich diejenige, wenn er bei Bildung der einen Art organifcher Körper die für eine andre Art beftimmte Richtung annimmt.

V. Eine andere eben fo merkwürdige Abweichung des Bildungstriebes ift, wenn bei Ausbildung der Sexualorgane die bei einem Gefchlecht mehr oder weniger von der Geftalt des andern annehmen.

VI. Wenn aber endlich der Bildungstrieb nicht blofs, wie in den vorigen Fällen, eine fremdartige, fondern eine völlig widernatürliche Richtung befolgt, fo entftehen eigentlich fogenannte Mifsgeburten (U. 278. f. M. II. 910).

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 81. S. 278. f.

Blumenbach über den Bildungstrieb; aus ihm ift vorftehender Artikel ein vollftändiger Auszug.

Billigkeit,

ἐπιείκεια,*) *aequitas*, *équité*. Das Recht, bei dem die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen diefer beftimmen kann, wie viel oder auf welche Art dem Rechtsanfpruche genug gethan werden kann.

1. Kant giebt folgende Beifpiele.

a. Gefetzt, es fei Jemand mit Andern eine Mafkopei eingegangen, d. i. er habe mit ihnen einen Vertrag gemacht, dafs fie eine gewiffe Summe zufammenlegen, damit gemeinfchaftlich handeln, und den Vortheil unter fich in gleiche Theile theilen wollten. Sie hätten auch diefen Vertrag vollzogen, aber jener habe

*) Von εἴκειν nachgeben.

bei dem Handel mehr gethan, als die übrigen Mitglieder der Gesellschaft, und auch durch Unglücksfälle von seinem übrigen Vermögen viel dabei zugesetzt. Er habe also ein Recht zu fordern, dafs die Gesellschaft ihm seine Mühe und seinen Schaden vergüte. Allein der Richter, der über diese Forderungen sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung jener erhalten müsse, weil nichts weiter ausgemacht sei, als dafs ein Jeder gleich viel Capital herschiefsen, gleich viel Mühe anwenden, und gleichen Vortheil geniefsen solle. Dafs einer mehr Mühe angewendet, und zufällig zugesetzt habe, darüber sei im Contract nichts bestimmt, weil es keine Bedingung desselben sei. Die Forderung fufse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne die Gesellschaft nicht zwingen, der Forderung zu genügen, und ein solches Recht heifse Billigkeit.

b. Gesetzt, ein Hausdiener habe sich bei einem Herrn für einen gewissen Lohn vermiethet. In dem Dienstjahre aber werde, wider Vermuthen, schlechteres Geld eingeführt, was zwar gleichen Namenwerth, aber nicht denselben reellen Werth hat, als dasjenige hatte, welches galt, da der Miethscontract geschlossen wurde; so dafs der Bediente nun weit weniger für den Lohn anschaffen kann, wenn er ihm in dem schlechtern Gelde gegeben wird, als er für das vorher geltende gute Geld hätte anschaffen können. Er hat also ein Recht zu fordern, dafs der Herr ihm seinen Schaden vergüte, oder ihn schadlos halte. Allein der Richter, der über diese Forderung sprechen solle, könne nichts darüber bestimmen, wie viele oder welche Vergütung, oder ob er überhaupt Vergütung verlangen könne, weil nichts weiter ausgemacht sei, als die Summe des Lohns im geltenden Gelde. Dafs das gute Geld verrufen, und schlechteres eingeführt worden sei, das sei ein nicht vorhergesehener Zufall, unter dem ein Jeder, und der Herr selbst leide. Die Forderung fufse also zwar auf einem Rechte, aber der Richter könne keinen Ausspruch darüber thun, weil die Bedingungen hierüber

nicht bestimmt sind; ein solches Recht aber heisse Billigkeit, welches nicht wie das strenge Recht laut den Ausspruch thut, sondern eine stumme Gottheit sei, die der Richter nicht hören könne.

2. Ich habe (Gr. 86) behauptet: billig sei, wer die Ausübung seiner Rechte seinen Pflichten unterwirft. Nun kann dieses aber geschehen entweder ethisch, d. h. so dass es sich Jemand zur Maxime macht, nie wider die Forderungen der Gütigkeit und des Wohlwollens, oder seine unvollkommene Pflichten, seine Rechte auszuüben, um stets moralisch gut zu seyn, oder, es kann geschehen juridisch, d. h. er kann, ohne alle Rücksicht auf ethische Gesinnung, bloss so handeln, als wären die Pflichten des Wohlwollens, wenn sie die Ausübung der Rechte betreffen, auch äusserlich geboten, durch ein bürgerliches Gesetz. Zu dem letztern fordert nun derjenige auf, der die Billigkeit zum Grunde seiner Forderung aufruft; hingegen ist, wie Kant ganz richtig bemerkt, die Billigkeit keinesweges ein Grund zur Aufforderung bloss an die ethische Pflicht, an die Gütigkeit und das Wohlwollen Anderer. Man kann daher auch sagen: Billigkeit ist diejenige Beschaffenheit einer Forderung (oder auch der Handlung, die der Forderung genüget), die sich auf eine unvollkommene Rechtspflicht eines Andern (oder dessen, der gegen den Fordernden handelt) gründet.

B ist z. B. dem A eine Summe Geldes schuldig, er ist aber verarmt, und kann nichts bezahlen. A hat folglich das Recht, B ins Gefängniss setzen zu lassen, wodurch dieser aber noch unglücklicher, und seine Familie ganz hülflos werden würde. Es ist daher die unvollkommene ethische Pflicht des A, von seinem Recht abzustehen. Allein eine ethische Pflicht ist keine Rechtspflicht, noch viel weniger aber eine unvollkommene Pflicht, oder eine Pflicht der Gütigkeit oder des Wohlwollens. Niemand kann dazu gezwungen werden. Allein B wendet sich mit seiner Forderung (A möchte ihn nicht festsetzen lassen, weil es ihm doch unmög-

lich bleibe, die Summe zu bezahlen, und er sonst mit seiner Familie gänzlich ruinirt sei) an eine unvollkommene juridische Pflicht des A, und A handelt billig, wenn er der Forderung genüget; nach der Ethik aber erfüllt A nicht eher die Pflicht des Wohlwollens und der Gütigkeit, als wenn er aus Pflicht so billig handelt.

3. Allein, könnte man sagen, an die unvollkommene Pflicht des Andern können nur Bitten, nicht Forderungen ergehen, wie kömmt es denn, daſs die Forderung der Billigkeit hiervon ausgenommen ist? Ich antworte, derjenige, gegen welchen ein Anderer eine unvollkommene Pflicht, z. B. ihm Geld zu leihen in der Noth, haben könnte, darf allerdings nur bitten, nicht fordern, d. h. nicht so begehren, als sei es ein Muſs, daſs seinem Begehren genüget werde; denn er kann nicht wissen, ob auch die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen es des andern Pflicht wäre, ihm Geld zu leihen, z. B. ob derselbe bei Gelde sei. Derjenige hingegen, gegen welchen ein Anderer billig verfahren sollte, z. B. ihn als einen unvermögenden Schuldner nicht setzen zu lassen, darf fordern, obwohl nicht so, als sei der andre rechtlich genöthigt, der Forderung zu genügen, weil der Fordernde weiſs, daſs die Bedingungen vorhanden sind, unter welchen der Andere seine, obwohl immer unvollkommene, Pflicht ausüben sollte. Denn man wird gewiſs nur den einen unbilligen Mann nennen, von dem man weiſs, er kann von seinem Recht nachlassen, wenn er nur will. Folglich wendet sich der Fordernde in diesem Fall nicht an die Gunst des Andern, auch nicht bloſs an sein Gewissen und Gott, als den innern Richter (*forum internum*), aber auch nicht an den äuſsern Richter (*forum externum*), welcher nicht für die Vollbringung einer unvollkommenen Pflicht entscheiden kann, die der Vollbringung einer vollkommenen entgegen stehet, da er dazu da ist, für das strenge Recht, das sich auf die vollkommene Pflicht gründet, den Ausspruch zu thun. Der Fordernde nach Billigkeit wendet sich eigentlich an den Richterstuhl der Menschlichkeit, auf dem die

Stimme des Publikums Recht ſpricht, und den Unbilligen der allgemeinen Verachtung übergiebt.

4. Die Billigkeitsforderung iſt alſo gleichſam der Uebergang, die gemeinſchaftliche Grenze zwiſchen dem Rechtsanſpruch und der Bitte; die Pflicht aber, auf die ſie ſich gründet, iſt keine vollkommene Pflicht, ſonſt wäre die Forderung nicht Billigkeit, ſondern Recht, auch keine unvollkommene Pflicht, ſonſt ſetzte die Forderung bei dem Andern nicht Billigkeit, ſondern bloſs Gütigkeit voraus. Und ſo iſt die Billigkeit wiederum der Uebergang oder die Grenze zwiſchen Recht und Güte. In ſo fern der Schuldner kein ſtrenges Recht hat zu fordern: der Gläubiger ſoll ihn nicht ſetzen laſſen, in ſo fern iſt es Güte von dem letztern, wenn er dieſem Verlangen Gehör giebt; in ſo fern aber der Schuldner doch zu dem Gläubiger ſagen kann, es iſt dir, obwohl nicht juridiſche, dennoch Pflicht der Menſchlichkeit, daſs du mich nicht ſetzen laſſeſt, nimmt dieſe Pflicht etwas von der Natur der vollkommenen Pflicht an, und die Forderung iſt mit einer Art von Recht verbunden. Denn ſtünde nicht die vollkommene Pflicht entgegen, daſs der Schuldner bezahlen muſs, weil ſonſt die Möglichkeit des Borgens und Leihens ſelbſt wegfiele, und alſo ein Geſetz, das den Schuldner gegen den Gläubiger ſchützt, ſich ſelbſt widerſpräche, ſo müſste ſogar der Richter für den Schuldner ſprechen.*) Und ſo hoffe ich mit Kant vollkommen zuſammen zu ſtimmen, welcher ſagt: „der, welcher aus dem Grunde der Billigkeit etwas fordert, fuſst ſich auf ſein Recht, nur daſs ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieſer beſtimmen könnte, wie viel oder auf welche

*) *Ad juſtitiam refertur aequitas. Officium illius eſt, jure noſtro non ſtricte ſemper uti, ſed quando metus eſt, ne rigida juris exactione alteri injuriam ſimus facturi, ultro de jure noſtro cedere. Munera ejus duo ſunt. Unum, cum quid juſte ab altero exigimus, ne rigide nimis cum urgeamus praecipue ſi circumſtantiae quaedam rigorem illum diſſuadeant: uti ſi quis vir honeſtus et pauper nobis debitor ſit, atque impraeſentiarum facultate ſolven-*

Art dem Anſpruche deſſelben genug gethan werden könne.“ Daſs es dem Richter an dieſen Bedingungen mangelt, beruhet eben darauf, daſs hier nur eine unvollkommene Pflicht iſt, auf die derjenige fuſset, welcher die Anſprüche der Billigkeit macht. Nun weiſs der Richter recht gut, daſs auch die Bedingungen da ſind, welche entſcheiden, daſs es in dem vorliegenden Falle die unvollkommene Pflicht des Andern ſei, zu thun, was der auf Billigkeit Fuſsende fordert. Aber der Richter muſs das ſtrenge Recht ſchützen, und er kann alſo für die Forderungen, die an entſchiedene unvollkommene Pflichten ergehen, nichts thun, da ihnen eine vollkommene Pflicht, und das ſich darauf gründende Recht, entgegen ſtehet. In dem Beiſpiele 1, a. kann alſo der Richter nicht nach Billigkeit entſcheiden; denn ſonſt wäre das ſtrenge Recht verletzt, und aller Contract umſonſt. Denn wer hat dem, der den Schaden erlitten hat, den Auftrag gegeben, mehr zu thun, als ein Anderer, und ſein anderes Vermögen dazu zu verwenden. Dennoch ſollte die Geſellſchaft, nicht weil der Andere ein Recht hat, es zu fordern, auch nicht aus Gütigkeit und Wohlwollen, aber doch aus Billigkeit den Schaden vergüten, d. h. ſie hat nicht nur die unvollkommene Pflicht dazu, ſondern es iſt noch mehr als bloſse (moraliſche) Güte, die ſie dazu nöthigt, indem hier entſchiedene Pflicht iſt, die Geſellſchaft würde ſonſt offenbar etwas von dem Eigenthum des Gefährten in Gewinn verwandeln, und das macht, daſs die That mehr als Güte und Wohlwollen, obwohl noch kein Recht des Andern

di ſit deſtitutus, ne pignus ab ipſo exigamus, quo carere nequit: ſic Deut. 24. 6. Alterum, ut ſi a nobis quippiam exigatur, quod jure exigi negare non poſſumus, etiamſi ſpecie quadam juris ſingulari nos tueri poſſimus, ne tamen exceptione ejusmodi utamur, ſed ultro jure noſtro cedamus. Si graves ſint rationes, cur jure iſto, quod praetendere poſſumus, uti non debeamus, ut ſi immunitatibus quibusdam donati ſimus, aequitas exigit, ne tempore neceſſitatis, quando ſalus reipublicae operam noſtram expoſcit, illius immunitatis privilegio patriae neceſſitati nos ſubducamus. Limborch Theol. Chriſt. lib. V. c. XXXVIII. 21. 22.

ift. Und da fage ich, es ift Billigkeit, weil nach dem Contract die Gefellfchaft nicht auf den Verluft Rückficht zu nehmen gezwungen werden kann, und dennoch es nicht blofse Güte feyn kann, dem Andern fein Eigenthum zu erfetzen, das um des Vortheils der ganzen Gefellfchaft willen zugefetzt ward. In dem Beifpiele 1, b. fpricht die Stimme der Menfchheit laut genug, es ift nicht blofs Güte, wenn du dem Hausdiener fo viel giebft, als er fich dem reellen Werth des Geldes nach, was bei der Schliefsung des Contracts galt, ausbedingen wollte. Aber es ift auch keine vollkommene Pflicht, die du erfüllft, wenn du fo handelft, denn es liegt kein Widerfpruch darin, dafs die Maxime, einen folchen Schaden nicht zu vergüten, allgemeines Gefetz werde. Indeffen kannft du doch an der Stelle des Bedienten ein folches allgemeines Gefetz nicht wollen, es ift alfo eine unvollkommene Pflicht, von der Jedermann einfieht, dafs du zu derfelben verpflichtet bift, zu deren Erfüllung dich aber blofs (juridifch) die dir fonft lohnende Verachtung deiner Mitmenfchen, aber nicht die Stimme des Richters zwingen kann (K. XXXIX.).

5. Hieraus folgt auch, dafs ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerfpruch in fich fchliefse. Weil, nach Kant, es immer an den Beftimmungen fehlt, nach welchen der Richter fprechen foll; oder, nach mir, weil der Richter nicht für die offenbare, aber unvollkommene Pflicht zum Nachtheil der vollkommenen Pflicht fprechen kann, da er eben dazu da ift, für die Ausübung der vollkommenen Pflicht Jedermann das Recht zu fprechen*).

*) Der Ausfpruch des Richters nach Billigkeit ift einer imaginären Gröfse $\sqrt{-1}$ gleich. Denn bei diefer foll die Wurzel weder pofitiv noch negativ feyn; fondern wenn das Pofitive mit dem Negativen multiplicirt ($+$ q. $-$ b), und daraus die Wurzel gezogen werden foll, fo verlangt man damit eigentlich, das Qualitative (Pofitive und Negative der Gröfse), folle die Befchaffenheit des Quantitativen (dafs eine Gröfse gefunden werden kann, die mit fich felbft multiplicirt die

Nur da, ſagt Kant, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für ſeine Perſon diſponiren kann, darf und ſoll er der Billigkeit Gehör geben. Allein hier iſt der Richter offenbar zugleich Partei, und er giebt ja nicht als Richter, ſondern als Partei der Billigkeit Gehör. Das ſollen hier bezeichnet alſo keinen juridiſchen Zwang. Aus dem Beiſpiele, welches Kant angieht, erhellet das auch deutlich genug. „Wenn z. B. die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienſte erlitten haben, und den ſie zu vergüten angeflehet wird, ſelber trägt, ob ſie gleich nach dem ſtrengen Recht, dieſen Ausſpruch, unter der Vorſchützung, daſs ſie (die den Schaden erlitten haben) ſolche (Dienſte) auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweiſen könnte.“ Das Wort anflehen, das Kant hier gebraucht, beweiſet, daſs er hier ſelbſt daran dachte, daſs nicht Rechtspflicht ſondern Gunſt, in juridiſcher Rückſicht, die Krone beſtimmen könne, den Schaden zu erſetzen. Allein die Krone iſt hier auch gar nicht Richter, ſondern Partei, gegen die jeder Unterthan ſein Recht vor einem andern Richter, der nicht Partei iſt, muſs durchfechten können, welcher indeſſen freilich nicht nach Billigkeit ſprechen kann, ſondern, wenn die Krone nicht erſetzen will, den Kläger nach dem ſtrengen Recht abweiſen muſs (K. XL.).

gegegene Gröſse gebe) annehmen; es ſoll nehmlich diejenige Beſchaffenheit der Gröſse entſtehen, daſs ſie weder poſitiv noch negativ ſei, ſondern von der Qualität, daſs wenn die Gröſse mit ſich ſelbſt multiplicirt werde, jene Qualität die Beſchaffenheit des Negativen erzeuge. Allein das iſt unmöglich, denn es hieſse nichts anders als, es ſolle die Qualität wie eine Quantität beſtimmt werden, woraus folglich etwas entſtehen müſste, was weder Qualität (+ oder −) noch Quantität wäre, welches ein Unding iſt. Eben ſo iſt es mit dem Ausſpruch des Richters nach Billigkeit. Er ſoll das ſtricte Recht mit der unvollkommenen, obwohl entſchiedenen Pflicht ſo verbinden, daſs weder ein Rechtsausſpruch (nach dem ſtrengen Recht), noch eine bloſse Bitte, ſondern ein Billigkeitsausſpruch herauskomme, d. i. ein ſolcher Ausſpruch, der Niemanden in ſeinem Rechte kränke, und doch zur Erfüllung einer Pflicht zwingen könne; welcher Ausſpruch ein Unding iſt.

6. Ich habe (Gr. 85.) geſagt, der Satz: *ſummum jus ſumma injuria*, das gröſste Recht iſt oft das gröſste Unrecht, heiſse ſoviel als: ein Recht iſt oft gegen eine unvollkommene Pflicht. Kant beſtätigt es, daſs dieſer Satz der Sinnſpruch oder das Dictum der Billigkeit ſei, und ſetzt ſehr richtig hinzu, daſs dieſem Uebel auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen ſei, ob es gleich eine Rechtsforderung (ich werde lieber ſagen, eine Billigkeitsforderung, d. i. mehr als eine bloſse Bitte) betrifft. Die Billigkeitsforderung gehört, ſetzt er hinzu, vor das Gewiſſensgericht allein; dahingegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht gezogen werden müſſe. Allein wenn die Billigkeitsforderung bloſs vor das Gewiſſensgericht gehörte, ſo wäre es bloſs Güte, ihr zu genügen; der Fordernde ſagt vielmehr, ich fordere alle Welt auf, zu entſcheiden, ob es nicht unbillig ſei, u. ſ. w. Folglich beruhet die Forderung nicht bloſs auf ſubjectiven, ſondern auf objectiven Gründen, auf die aber der Richter im bürgerlichen Gerichtshofe nicht Rückſicht nehmen kann (K. XL.).

7. Das Wort ἐπιείκεια kömmt vor Ap. Geſch. 24, 4. wo es Luther Gelindigkeit überſetzt. Dieſe Bedeutung des Worts Gelindigkeit iſt aber jetzt veraltet, und es ſollte alſo Billigkeit dafür geſetzt werden. Eben ſo 2. Kor. 10, 1. wo Lindigkeit für Billigkeit ſtehet. Auch Teller (Wörterb. Art. Gelindigkeit) iſt der Meinung, daſs in der erſten Stelle wohl auch für Gelindigkeit, Billigkeit ſtehen könne. In 2 Kor. 10. 1. überſetzt die Vulgata das Wort ἐπιείκεια *modeſtia*. Hammond ſagt aber ganz richtig in den Anmerkungen zu ſeiner Paraphraſe über dieſe Stelle: ἐπιείκεια *vox eſt Philoſophi, quam ab eo mutuam ſumſerunt Juriscon ſulti, et qua ſignificatur relaxatio juris, cum ſummum jus cum caritate conſentaneum non eſt.* Eben ſo erklärt er ſehr ſchön Jak. 3, 17, *ubi ſapientia, quae eſt deſurſum, dicitur* ἐπιεικής, *quae vox, cum ſequatur vocem* εἰρηνική, *pacifica, et aliis ſimilia ſignificantibus praemittatur, ita vertenda eſt, ut cum illis conſentiat, intelligendaque eſt remiſſio ſummi juris, eum in ſinem, ut pax cum aliis coli poſſit.*

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einl. Anhang I. S. XXXIX. f.

Böſes,

Arges, Nicht Gutes, Sittlich Böſes, *κακον*, *malum morale, mal moral.* Der nothwendige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.).

1. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt etwas Böſes.

a. Einen Menſchen aus Rachſucht todt zu ſchlagen iſt ein Gegenſtand unſers Begehrungs- oder Verabſcheuungsvermögens, wir können es nehmlich zu thun begehren oder verabſcheuen; derjenige, der es thut, begehrte es, derjenige, der ſeine Rachſucht überwindet, und den Feind, den er in ſeiner Hand hat, leben läſst, verabſcheuet es.

b. Einen Menſchen aus Rachſucht todtſchlagen iſt aber ein für das Begehrungsvermögen zufälliger, für das Verabſcheuungsvermögen nothwendiger Gegenſtand; denn wer es begehrt, der muſs Rachſucht fühlen, und die Befriedigung derſelben allem vorziehen; ob das nun in einem Menſchen ſo iſt, kann nur die Erfahrung lehren, denn das Gegentheil iſt auch möglich, das heiſst eben, es iſt zufällig. Allein für das Verabſcheuungsvermögen iſt es entweder ein zufälliger oder nothwendiger Gegenſtand. Iſt es zufällig, daſs es ein Menſch verabſcheuet, einen andern aus Rachſucht zu tödten, ſo beruhet dieſe Verabſcheuung auf ſeinen ſubjectiven Gefühlen, und er ſiehet es nicht für etwas Böſes, ſondern für etwas Widriges an. Iſt es ihm aber nothwendig, jene That zu verabſcheuen, ſo kann es entweder eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit ſeyn. Iſt es ihm phyſiſch nothwendig, ſo hieſse das, er könne nicht anders, ihm ſei die Freiheit nicht gelaſſen, es zu begehren oder zu verabſcheuen, er müſſe es verabſcheuen. Iſt es ihm moraliſch nothwendig, ſo heiſst das, er kann nicht anders, wenn er nach den allgemeinen Grundſätzen ſeiner Vernunft verabſcheuet, er ſoll

es verabscheuen. Denn diese sind eben ihrer Allgemeinheit wegen, und weil sie in der Vernunft gegründet sind, *a priori* und folglich moralisch (d. i. unbeschadet der Freiheit) nothwendig.

c. Ein Princip der Vernunft ist aber hier ein solches, das practisch ist, oder zu Handlungen aus objectiven oder für Jedermann gültigen Gründen bestimmt, folglich ist es eine nothwendige und allgemeine Handlungsregel. Dieses Princip hiesse also:

Du sollst nie einen Menschen aus Rachsucht tödten.

Um zu erforschen, ob diese Regel auch ein Princip des Handelns oder moralischer Grundsatz ist, muss man erst nachsehen, ob er nothwendig ist. Seine Nothwendigkeit beruhet aber darauf, dass ich den Gegensatz:

Du sollst stets aus Rachsucht tödten,

als Princip des Handelns nicht denken kann. Denn bei einem solchen Gesetze würde kein einziges moralisches Wesen am Leben bleiben, weil jeder Todtschlag aus Rachsucht einen neuen Todtschlag aus Rachsucht und so fort, bis alles todt wäre, nach sich ziehen würde; indem dem Gesetze gemäss jeder Todtschlag müsste gerächt werden. Ein solches Gesetz macht also das Subject des Gesetzes, das moralische Wesen selbst, unmöglich. In Arabien heisst das die Blutrache, die nur dadurch aufhört, dass endlich einmal Friede gemacht, das heisst aber von der Allgemeinheit des Gesetzes: Tödte stets u. s. w. eine Ausnahme gemacht, folglich die Unmöglichkeit, es als Princip des Handelns anzusehen, endlich anerkannt wird. Das Gesetz kann auch nicht heissen:

Du sollst zuweilen aus Rachsucht tödten,

weil dieses keine allgemeine, sondern nur besondere Regel oder eine blosse Maxime, und kein Gesetz oder practisches Princip wäre.

d. Wer nun dennoch aus Rachsucht tödtet, der macht von dem Princip der Vernunft, du sollst nie, u. s. w. für sich, um seiner Rachsucht willen, eine Ausnahme, und ein solcher Todtschlag ist folglich ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens nach dem Princip der Vernunft: Du sollst nie aus Rachsucht tödten.

2. Wir ſehen hieraus, daſs erſt durch ein practiſches Princip beſtimmt werden muſs, was böſe iſt, und nicht, wie man es ſich gemeiniglich vorſtellt, daſs man vorher beſtimmen muſs, was böſe iſt, um ein practiſches Princip darauf zu gründen (P. 110.). Sollte nehmlich zuerſt beſtimmt werden, was böſe iſt, um einen Grundſatz des Handelns, oder ein Geſetz, darauf zu gründen, ſo könnte das Böſe nicht aus der Vernunft abgeleitet werden, und es bliebe daher nichts übrig, als es in der Erfahrung aufzuſuchen. Das heiſst aber, das Gefühl der Unluſt muſs entſcheiden, was böſe iſt, dann wäre aber das Böſe nicht mehr vom Unangenehmen oder vom Schädlichen unterſchieden. Es iſt uns nehmlich nicht anders möglich, etwas zu verabſcheuen, als irgend warum. Verabſcheuen wir nun etwas nicht um des Geſetzes willen, um einem Geſetze zu gehorchen, in welchem Falle aber das Geſetz vorhergehen und beſtimmen muſs, was verabſcheuet werden ſoll, oder was böſe iſt: ſo bleibt nur übrig, es darum zu verabſcheuen, weil es uns entweder an ſich ſelbſt, oder ſeiner Folgen wegen unangenehm iſt, und uns eine Unluſt verurſacht (P. 111.). Nun können wir aber *a priori* nicht wiſſen, was an ſich ſelbſt mit Unluſt werde begleitet ſeyn, wenn wir noch nicht den Einfluſs des Gegenſtandes auf uns erfahren, oder von andern gehört haben. Alſo käme es lediglich auf Erfahrung an, auszumachen, was unmittelbar, oder an ſich ſelbſt, böſe ſei. Die Eigenſchaft des Subjects, welches die Quelle iſt, aus der die Erfahrung, daſs etwas unangenehm ſei, abgeleitet werden kann, und ohne welche wir nicht einmal die Vorſtellung des Unangenehmen haben würden, iſt das Gefühl der Unluſt, eine ſinnliche Fähigkeit des Gemüths. Und ſo würde an ſich böſe nur ſo viel heiſsen, als das, was uns unmittelbar Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein dann könnte man nicht ſagen, daſs das für Jedermann böſe wäre, was es für einen Einzelnen iſt. Für mich wäre es etwas Böſes, eine Kreutzſpinne anzufaſſen, vor der ich einen unwillkührlichen Abſcheu habe, d. h. welche ich ohne die allergröſste Unluſt, welche noch gröſſer als körperlicher Schmerz ſeyn würde, nicht anfaſ

ſen könnte; für einen andern hingegen, der ſie mit Luſt iſst, wäre es etwas Gutes. Allein das iſt offenbar dem Sprachgebrauch zuwider, welcher hier den Unterſchied richtig andeutet, nach welchem das erſtere nicht **böſe**, ſondern **unangenehm**, und das Letztere nicht **gut**, ſondern **angenehm** heiſst. Es müſste alſo durch Begriffe, die ſich Jedermann mittheilen laſſen, beurtheilt werden, was böſe ſey. Man müſste ſagen können, dieſes oder jenes iſt böſe, weil es die und die Folgen hat. Dann wäre aber das **Böſe** dasjenige, was eine Urſache des Unangenehmen iſt, was zwar nicht unmittelbar, aber doch durch etwas anders, was es zur Folge hat, Unluſt oder Schmerz verurſacht. Allein das nennen wir **ſchädlich**, und **böſe** wäre dann ſo viel als **ſchädlich**. Folglich ſind die drei Begriffe **unangenehm**, **ſchädlich**, **böſe** ſo von einander unterſchieden:

a. **unangenehm** iſt, was nach einem bloſsen **Gefühl** unmittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſes **Gefühl** kann man die Maxime der **Klugheit** gründen: **wenn du nicht Unluſt fühlen willſt, ſo hüte dich dafür;**

b. **ſchädlich** iſt, was nach einem **Vernunftbegriff**, mittelbar Unluſt verurſacht, und auf dieſen **Begriff** kann man die Maxime der **Klugheit** gründen: **wenn du nicht Schaden leiden willſt, ſo vermeide es;**

c. **böſe** iſt, was nach einem **moraliſchen Grundſatz** verwerflich iſt, und ſich alſo auf einen Grundſatz der Moralität gründet, der unbedingt, ohne wenn, gebietet: **du ſollſt nicht**; das Böſe iſt alſo nicht der Grund eines ſolchen Grundſatzes, ſondern etwas wird erſt durch einen ſolchen Grundſatz **böſe** (P. 101. ff 112); es kann übrigens zugleich unangenehm oder ſchädlich, oder keines von beiden ſeyn. Man hat das Unangenehme und Schädliche auch das **phyſikaliſch-Böſe**, und das eigentliche Böſe das **moraliſch-Böſe** genannt.

3. Die **Formel**: *nihil averſamur, niſi ſub ratione mali* (wir verabſcheuen nichts, als bloſs darum, weil es böſe iſt)

hat wegen der Zweideutigkeit der Ausdrücke *mali* und *ſub ratione mali* oft einen der Philoſophie ſehr nachtheiligen Gebrauch. Denn

a. *malum* kann heiſsen das Uebel, d. i. dasjenige, was uns Miſsvergnügen, oder Schaden, verurſacht, welches folglich entweder das Unangenehme oder das Schädliche iſt; und es kann auch heiſsen das Böſe.

b. *ſub ratione mali* kann ſo viel ſagen: wir ſtellen uns etwas als böſe vor, wenn und weil wir es verabſcheuen (verwerfen); aber auch: wir verabſcheuen etwas darum, weil wir es uns als böſe vorſtellen. Im erſtern Falle iſt die Verabſcheuung der Beſtimmungsgrund des Objects als eines Böſen; im letzten Falle der Begriff des Böſen der Beſtimmungsgrund des Verabſcheuens (des Willens). Im erſtern Sinne heiſst alſo *ſub ratione mali*, wir verabſcheuen etwas unter der Idee des Böſen, im zweiten, zu Folge dieſer Idee, welche vor dem Verwerfen als Beſtimmungsgrund deſſelben vorhergehet (P. 103. f.).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *malum* benennen, hat die deutſche Sprache das Böſe und das Uebel (Weh). Es ſind aber zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Böſe derſelben, oder unſer Weh (Uebel) in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3 bedeuten, wir verabſcheuen nichts als in Rückſicht auf unſer Weh, ſo iſt ſie wenigſtens noch ſehr ungewiſs, weil wir erſt die Erfahrung zu Hülfe nehmen müſſen, um zu unterſuchen, ob auch etwas für uns unangenehm oder ſchädlich, d. i. mit Unluſt oder Schmerz verknüpft ſeyn werde. Geben wir aber obige Formel ſo: wir verabſcheuen nach Anweiſung der Vernunft nichts, was wir eben darum (weil wir es verabſcheuen) nicht für böſe halten, ſo iſt der Satz ungezweifelt gewiſs und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f.).

5. Das Weh bedeutet immer nur eine Beziehung auf unſern Zuſtand der Unannehmlichkeit, das Böſe aber auf den Willen, ſo fern dieſer durch das Vernunftgeſetz beſtimmt wird. Das Böſe wird alſo eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszuſtand bezo-

gen, d. h. der Grund, warum ich etwas böſe nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Unluſt, ſondern darin, daſs ich eine Handlung gegen das Vernunftgeſetz verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, daſs ich ſie in aller Abſicht und ohne weitere Bedingung, ohne alles weitere wenn und weil, böſe nenne, ſondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Beſtimmungsregel des Willens des Handelnden, mithin in der handelnden Perſon ſelbſt. Wenn man daher ſagt, das iſt eine böſe That, ſo meint man eigentlich, das iſt eine That, die ein böſer Menſch gethan hat, das iſt, ein ſolcher, der die Maxime hatte, zuweilen wider die Vernunftgeſetze zu handeln, und eben jetzt nach dieſer Maxime gehandelt hat. Die Handlung ſelbſt kann unangenehm, kann ſchädlich ſeyn, aber böſe iſt ſie nur, wenn ſie ein Menſch that, bei dem ich die Abweichung vom Vernunftgeſetz in dieſem Fall als Maxime vorausſetzen muſs. Eigentlich iſt es alſo nicht die That, ſondern der Thäter, was böſe iſt. Allein da ich unter der That (Handlung) ſowohl die Form, daſs ſie gethan wird, als auch den Inhalt, das was gethan wird, unterſcheiden kann, ſo kann ich auch wohl im erſten Sinne ſagen, es iſt eine böſe That oder Handlung, welches ſo viel heiſst, als es iſt böſe, daſs ein Menſch ſo handelt (P. 105. f.). So wird das Wort κακον auch gebraucht Matth. 27, 23. Mark. 15, 14. Luk. 23, 22. Röm. 2, 9. 3, 8. 7, 19. 21. 9, 11. 12, 17. 21. 13, 3. 4. 10. 14, 20. 16, 19. 1 Kor. 10, 6. 2 Kor. 5, 10. 13, 7. 1 Theſſ. 5, 15. 1 Tim. 6, 10. Ebr. 5, 14. Iak. 1, 13. 1 Pet. 3, 9. in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böſes, bald Arges, bald nicht Gutes überſetzt.

6. Schmerz kann alſo nichts böſes ſeyn, ſondern iſt ein Uebel: denn nur eine Handlung kann böſe ſeyn. Der Stoiker hatte folglich recht, welcher ausrief: Schmerz, du magſt mich noch ſo ſehr foltern, ich werde doch nie geſtehen, daſs du etwas Böſes (κακον) ſeyſt! Ein Uebel war es, das fühlte er, und das verrieth ſein Geſchrei, aber etwas Böſes war es nicht, denn er handelte nicht nur nicht nach der Maxime, das Vernunftgeſetz zu

übertreten, sondern er handelte gar nicht, er litt (P. 106. M. II, 250.). So wird Luk. 16, 25. τα κακα Ap. 28, 5. Röm. 1, 30. 1 Kor. 13, 5. Iak. 3, 8. 1 Petr. 3, 10 -- 12. 3. Ioh. 11. κακον gebraucht, in welchen Stellen Luther bald Uebels, bald Böses, bald Schädliches, bald Schaden übersetzt. In andern Stellen des N. T. kann κακον beide Bedeutungen haben.

7. Was wir böse nennen, muss also in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Verabscheuungsvermögens seyn. Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein blosses Gefühl der Unlust vorhergehen muss, ehe wir es für böse erklären können. So ist es mit der Lüge, im Gegensatz mit der Wahrhaftigkeit, so mit der Gewaltthätigkeit im Gegensatz der Gerechtigkeit, so mit dem Todtschlag aus Rachsucht im Gegensatz mit der Ueberlassung der Ahndung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas ein Uebel nennen, welches doch Jedermann zugleich für gut, bisweilen mittelbar, d. i. für nützlich, bisweilen gar für unmittelbar gut, d. i. für moralisch gut erklären muss. Der eine chirurgische Operation an sich verrichten, z. B. sich ein Gewächs schneiden läst, fühlt sie ohne Zweifel als ein Uebel, und verräth das vielleicht durch Gebehrden und Geschrei; aber durch Vernunft erklärt er für Jedermann sie für gut (dass nehmlich nun das Gewächs nicht grösser und unbequem oder entstellend werden, oder dass es ihm nun nicht an seiner Gesundheit und seinem Leben schaden könne, und dass die Operation, weil es Pflicht sei, Gesundheit und Leben zu erhalten, so weit es möglich ist, für ihn Pflicht, d. i. moralisch gut gewesen sei).

Wenn aber Jemand, der friedliebende Leute gerne neckt und beunruhigt, endlich einmal anläuft und mit einer tüchtigen Tracht Schläge abgefertigt wird; so ist dieses allerdings ein Uebel, aber Jedermann giebt dazu seinen Beifall und hält es an sich für gut, wenn auch nichts weiter daraus entspränge. Man betrachtet nehmlich die

Schläge als die gerechte Vergeltung, gesetzt dass sie auch den, der sie bekömmt, nicht bessert, und ihm also nicht weiter nützlich ist. Ja selbst der, der sie empfängt, muss in seiner Vernunft erkennen, dass ihm recht geschehe, weil er die Proportion zwischen dem Wohlbefinden und Wohlverhalten, welche die Vernunft ihm unvermeidlich vorhält, hier genau in Ausübung gebracht sieht. Und ob es wohl unrecht ist, dass derjenige, der ihn durchprügelt, sich selbst Recht verschafft, so ist doch der, welcher geprügelt wird, nicht befugt, es für unrecht zu erkennen, weil er gegen den Prügelnden in ungleicher Verdammniss ist, und eben darum die Prügel empfängt, s. Gut, Glückseligkeit.

Böse, radikales.

S. radikales Böse.

Bornirt,

eingeschränkt, *borné*, ist derjenige, dessen Talente zu keinem grossen Gebrauche (vornehmlich dem intensiven) zulangen.

Der Fehler des Bornirten oder Eingeschränkten besteht darin, dass der Umfang und der Grad seines Erkenntnissvermögens sehr klein, und er daher keiner erweiterten Erkenntniss fähig ist. Unter erweiterter Erkenntniss ist aber nicht bloss eine Erkenntniss von grossem Umfange zu verstehen, denn diese zu erlangen, dazu gehört nur ein extensiver Gebrauch gewisser Erkenntnissvermögen, z. B. des Gedächtnisses. Sondern unter einer erweiterten Erkenntniss ist auch und hauptsächlich diejenige zu verstehen, die aus einem glücklichen Gebrauch der eigenen Urtheilskraft entspringt, z. B. eigene Ueberzeugung von dem, was man erkennt, und nicht blosse Nachbeterei desselben; eigene Anwendung dieser Ueberzeugung auf andre Gegenstände u. s. w.

Ein bornirter Kopf kann also eine Menge Dinge im Gedächtniss haben, aber er kann sie nicht brauchen, als höchstens dazu, sie andern wieder so mitzutheilen, als

er sie empfangen hat. Er selbst sieht nicht nur durch die Brille einer fremden Urtheilskraft, sondern er versteht auch nicht einmal diese Brille gehörig zu gebrauchen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 159.

Buch.

Βιβλος, βιβλιον, *liber*, *livre*. Eine Schrift, welche eine Rede vorstellt, die jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publikum hält.

1. Es ist hier gleichgültig, ob das Buch geschrieben, d. i. mit der Feder verzeichnet ist, wie vor Erfindung der Buchdruckerkunst alle Bücher waren *), oder ob es gedruckt, d. i. mit Typen oder metallenen beweglichen Lettern verzeichnet ist, wie durch die Buchdruckerkunst geschieht. Man kann auch sagen, ein Buch ist das stumme Werkzeug der Ueberbringung einer Rede ans Publikum. Es überbringt nicht unmittelbar die Gedanken und Begriffe, sondern mittelbar, durch die Rede, die in dem Buche enthalten ist. Unmittelbar überbringt den Gedanken z. B. ein Kupferstich, als Porträt, oder ein Gypsabguss, als Büste einer bestimmten Person, oder das Gemälde, als wirkliche oder symbolische Vorstellung irgend einer Begebenheit oder Idee. Das Buch ist ein stummes Werkzeug, im Gegensatz gegen das, was die Rede durch einen Laut überbringt. Ein solches lautes Werkzeug ist z. B. das Sprachrohr, ja selbst der Mund Anderer (S. III. 195. *)) Bei einem jeden Buche sind drei moralische Personen geschäftig, von welchen freilich auch zwei, oder auch alle drei in einer physischen Person vereinigt seyn können; sie sind der Schriftsteller, der Verleger, der Buchdrucker.

2. Der Schriftsteller, Verfasser, Autor (*autor*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publikum in seinem eigenen Namen spricht. Der Verleger (*bibliopola*) ist der, welcher durch das Buch zu dem Publi-

*) Z. B. Luk. 4, 17. Mark. 12. 26. u. s. w.

kum, im Namen eines Andern (des Autors) spricht; denn er ist es, der die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum überliefert, also durch das Buch dem Publikum vorträgt. Man könnte vielleicht sagen, der Verleger spricht eigentlich gar nicht, denn der Schriftsteller hat ja selbst seine Gedanken niedergeschrieben, der Verleger ist ja nicht einem Rechtsanwald gleich, der im Namen seines Clienten spricht. Allein das macht hier keinen Unterschied, der Verleger ist immer das Organ, durch welches die Gedanken des Schriftstellers dem Publikum bekannt werden, der Schriftsteller oder der Verleger mag sie niederschreiben. Der Verleger sagt gleichsam zum Publikum: durch mich läſst ein Schriftsteller euch dieses oder jenes buchstäblich hinterbringen, lehren, bekannt machen u. s. w. Ich verantworte nichts, selbst nicht die Freiheit, die jener sich nimmt, öffentlich durch mich zu reden, ich bin nur der Vermittler, durch den seine Rede zu euch gelangt. Als noch keine Schrift war, oder das Lesen und Schreiben noch nicht gewöhnlich war, lernten Menschen die Rhapsodien des Homer und Stücke aus dem Herodot auswendig, und theilten sie dem horchenden Publikum mit. Diese waren also damals das, was jetzt die Verleger für das lesende Publikum sind. Der **Buchdrucker** ist der Werkmeister (*Operarius*) des Verlegers, durch welchen derselbe spricht; vor der Erfindung der Buchdruckerkunst waren es die **Abschreiber** (S. III. 194.).

3. Nun kann der Verleger mit **Erlaubniſs des Schriftstellers**, in desselben Namen zum Publikum reden, dann ist er der rechtmäſsige **Verleger**; oder **ohne Erlaubniſs desselben**, dann ist er der **unrechtmäſsige** Verleger. Der unrechtmäſsige Verleger heiſst der **Nachdrucker**. Die Handschrift oder das Manuscript, welches der Schriftsteller dem Verleger überliefert, damit dieser in dem Namen des Schriftstellers das Publikum unterhalten kann, ist die **Urschrift**. Die Kopieen, welche der Verleger durch den Buchdrucker von der Urschrift machen läſst, heiſsen die **Exemplare**. Die Summe aller Exemplare ist der Verlag (K. 127).

Büchernachdruck,

impreſſio fraudulofa, *impreſſion frauduleuſe*, die Anfertigung des Verlags eines unrechtmäſsigen Verlegers; oder auch der unrechtmäſsige Verlag ſelbſt.

1. Lehrſatz. Der Büchernachdruck iſt von rechtswegen verboten.

Erläuterung. Nach den Grundſätzen des Naturrechts iſt der Büchernachdruck unerlaubt.

Beweis. Oberſatz. Wer ein Geſchäft eines Andern in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibet, iſt gehalten, dieſem oder ſeinem Bevollmächtigten allen Nutzen, der ihm dadurch erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem oder dieſem daraus entſpringt (S. III. 192.).

Unterſatz. Nun iſt der Nachdrucker ein ſolcher, der ein Geſchäft eines Andern (des Verfaſſers) in deſſen Namen und dennoch wider den Willen deſſelben treibt.

Schluſsſatz. Alſo iſt der Nachdrucker gehalten, dieſem (Verfaſſer) oder ſeinem Bevollmächtigten (dem Verleger) allen Nutzen, der ihm daraus erwachſen möchte, abzutreten, und allen Schaden zu vergüten, der jenem (dem Verfaſſer) oder dieſem (dem Verleger) daraus entſpringt (S. III. 193).

Beweis des Oberſatzes. Da der ſich eindringende Geſchäftsträger unerlaubter Weiſe im Namen eines Andern handelt, ſo hat er keinen Anſpruch auf den Vortheil, und muſs auch nothwendig allen Schaden vergüten, der daraus entſpringt (S. III. 193). Er begehet ſonſt das Verbrechen der Entwendung des Vortheils, den der Andere oder ſein Bevollmächtigter aus dem Gebrauch ſeines Rechts ziehen könnte (*furtum uſus*) (K. 128).

Beweis des Unterſatzes.

Erſter Satz. Der Verleger treibt durch den Verlag das Geſchäft eines Andern.

Beweis. Er liegt in den Begriffen Buch und Verleger (f. Buch. S. III. 193. ff.).

Zweiter Satz. Der Nachdrucker übernimmt nicht allein ohne alle Erlaubnifs des Eigenthümers das Gefchäft (des Verfaffers), fondern fogar wider deffelben Willen.

Beweis. Dies liegt in dem Begriff Nachdrukker (f. Buch). Aber auch der Verfaffer kann keinem Andern daffelbe Recht ertheilen, und dazu einwilligen, welches er dem Verleger ertheilte; denn die Bearbeitung des einen Verlegers würde die des andern unnütz und für jeden derfelben verderblich machen. Folglich kann die Erlaubnifs des Verfaffers auch nicht präfumirt werden, und der Nachdruck ift gänzlich wider den erlaubten Willen des Eigenthümers (S. III. 195).

Kant meint, aus diefen Gründen folge auch, dafs nicht der Verfaffer, fondern fein bevollmächtigter Verleger durch den Nachdruck lädirt werde, weil der Verfaffer fein Recht wegen Verwaltung feines Gefchäfts mit dem Publikum dem Verleger gänzlich und ohne Vorbehalt, darüber noch anderweitig zu disponiren, übergeben habe (S. III. 196). Allein der Nachdrucker lädirt wirklich auch den Verfaffer, deffen Vortheil dadurch gefchmälert wird, dafs durch den Abfatz des Nachdrucks eine neue rechtmäfsige Auflage verhindert oder auch nur verzögert wird. Der Verfaffer übergiebt dem Verleger den Verlag immer nur mit der ftillfchweigenden oder auch ausdrücklichen Vorausfetzung, dafs diefer nicht ohne Vorwiffen des Verfaffers eine zweite Auflage mache, oder Exemplare nachfchiefse; wodurch der Verleger blofs zum Nachtheil des Verfaffers ein Nachdrucker werden würde (K. 128).

Weil aber diefes Recht der Führung eines Gefchäfts, welches mit pünctlicher Genauigkeit eben fo gut auch von einem Andern geführt werden kann, für fich nicht als unveräufserlich (*jus perfonaliffimum*) anzufehen ift, fo hat der Verleger, mit Einwilligung des Verfaffers, das

Recht, sein Verlagsrecht auch einem Andern zu überlassen, welcher alsdann der rechtmäſsige Verleger wird (S. III. 197).

2. Lehrsatz. Das Eigenthum des Exemplars verschafft nicht das Recht es nachzudrucken.

Erläuterung. Daſs der Verleger das Werk seines Verfassers im Publikum veräuſsert, giebt nicht die Bewilligung zu jedem beliebigen Gebrauch desselben.

Beweis. Obersatz. Ein persönliches bejahendes Recht auf einen Andern kann aus dem Eigenthum einer Sache allein niemals gefolgert werden (S. III. 198.).

Untersatz. Nun ist das Recht zum Verlage ein persönliches bejahendes Recht (S. III. 198).

Schluſssatz. Folglich kann es aus dem Eigenthum einer Sache (des Exemplars) allein niemals gefolgert werden (S. III. 198).

Beweis des Obersatzes. Ein bejahendes Recht auf eine Person, von ihr zu fordern, daſs sie etwas leisten oder mir worin zu Dienste seyn solle, kann aus dem bloſsen Eigenthum keiner Sache flieſsen (S. III. 198 f).

Beweis des Untersatzes. Was Jemand nur im Namen eines Andern verrichten darf, treibt er so, daſs der Andere dadurch, als ob es von ihm selbst verrichtet werde, verbindlich gemacht wird (*quod quis facit per alium, ipse fecisse putandus est*). Das Recht zur Führung eines solchen Geschäfts ist ein persönliches bejahendes Recht. Das Recht zum Verlage ist also ein solches Recht an dem Verfasser (S. III, 199. fr.).

Das Exemplar, wonach der Verleger drucken läſst, ist ein Werk des Verfassers (*opus*), es gehört aber dem Verleger, nachdem dieser es erhandelt hat, und er kann alles damit thun, was in seinem eigenen Namen damit gethan werden kann. Der Gebrauch aber, den er davon nicht anders als nur im Namen eines Andern (des Verfassers) davon machen kann, ist ein Geschäft (*opera*), wozu auſser dem Eigenthum noch ein besonderer Vertrag erfordert wird (S. III. 200).

Nun ist der Buchverlag ein Geschäft, das nur im Namen eines Andern (des Verfassers) geführt werden darf, also kann das Recht dazu nicht dem Eigenthum des Exemplars anhangen (S. III. 200).

Allgemeine Anmerkung. Dass der Verleger ein Geschäft zwischen dem Verfasser und dem Publikum führt, folgt auch daraus, dass das Publikum den Verleger nöthigt, das Buch drucken zu lassen, wenn der Verfasser noch vor dem Druck desselben sterben sollte (S. III. 201. f.).

Folglich muss auch der Verleger das Verlagsrecht ausschliesslich ausüben können, weil Anderer Concurrenz zu seinem Geschäfte die Führung desselben für ihn unmöglich machen würde (S. III. 202. f.).

3. Wie kömmt es also, dass der Büchernachdruck, der, in Ansehung seiner Unrechtmässigkeit, nicht besser als ein jeder anderer Diebstal ist, dennoch einen rechtlichen Anschein hat, und Vertheidiger findet? Man verwechselt bei demselben ein persönliches Recht mit einem Sachenrecht. Ein persönliches Recht ist der Besitz der Willkühr eines Andern als Vermögen, sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (K. 96.). Ein solches persönliches Recht ist nun das Recht des Verlegers zu einem Verlag. Denn er erlangt dasselbe durch einen Vertrag mit dem Schriftsteller, vermöge dessen der letztere ihm seine Rede ans Publikum mittheilt, damit er sie dem Publikum in des Schriftstellers Namen vortrage. Ohne Vertrag und Vollmacht (*mandatum*) vom Schriftsteller darf Niemand seine Rede nachsprechen. Denn der Verleger gebraucht bloss . Kräfte des Verfassers, welches der Verfasser zwar verwilligen (*concedere*), niemals aber veräussern (*alienare*) kann. Allein dieses persönliche Recht zu der Rede des Schriftstellers, um sie nachzusprechen, hat das Ansehn eines Sachenrechts. Die Rede ist nehmlich in einem Buche enthalten, und da scheint es, als sei das Buch eine Waare, die der Verfasser, es sei mittelbar oder vermittelst eines Andern, mit dem Publikum verkehren, also, mit oder ohne Vorbehalt

gewisser Rechte, veräufsern kann; und als könne der Käufer dasselbe als ein körperliches Kunstproduct (*opus mechanicum*), das man durch Kauf rechtmäfsig erworben habe, auch brauchen, wie man wolle, mithin auch das Exemplar, wie jedes andere Kunstproduct, nachmachen. Allein hier mufs man wohl unterscheiden zwischen Kunstwerken, welche man ganz rechtmäfsig nachmachen kann, weil sie Sachen sind, und einem Buche, welches eine buchstäbliche Rede enthält, und eine *opera*, oder der Gebrauch der Kräfte eines Andern ist (K. 128 f. S. III. 193. f.).

Alles, was Jemand mit seiner Sache in seinem eigenen Namen verrichten kann, bedarf der Einwilligung eines Andern nicht. Lipperts Daktyliothek kann von jedem Besitzer derselben nachgeahmt und verkauft werden; denn sie ist ein Werk (*opus*), nicht wie die Rede, welche in einem Buche enthalten ist, das Geschäft eines Andern (*opera alterius*). Diese Rede hingegen hält der Verfasser durch den Verleger (*impensis bibliopolae*) ans Publikum. Denn es ist ein Widerspruch, eine Rede in seinem Namen zu halten, die doch die Rede eines Andern seyn soll. Der Unterschied, warum man Kunstwerke nachmachen, aber Bücher nicht nachdrucken darf, liegt darin, dafs die erstern Werke (*opera*), die zweiten Handlungen (*operae*) sind. An den letztern hat der Verfasser ein unveräufserliches Recht (*jus personalissimum*) durch jeden Andern, nehmlich immer selbst zu reden, d. i. dafs Niemand dieselbe Rede zum Publikum anders, als in seinem Namen, halten darf. Wenn man indessen das Buch eines Andern so verändert (abkürzt oder umarbeitet), dafs man eben so unrecht thun würde, wenn es nunmehr auf den Namen des Verfassers des Originals angegeben würde: so ist die Umarbeitung in dem eigenen Namen des Herausgebers kein Nachdruck (S. III. 203. ff.).

Diejenigen, welche das Recht eines Verlegers zu seinem Verlag als ein Sachenrecht ansehen, können niemals beweisen, dafs der Büchernachdruck unerlaubt

sei; denn wenn man ein Exemplar kauft, wird man gewiss nie ausdrücklich darin willigen, dafür zu stehen, dass es nicht nachgedruckt werden soll, vielweniger kann folglich eine solche Einwilligung präsumirt werden (S. III. 191).

Daher muss man den Verlag nicht als etwas, daran man ein Sachenrecht hat, oder als ein Verkehr mit einer Waare in seinem eigenen Namen, sondern als etwas, worauf ein persönliches Recht ruhet, oder als die Führung eines Geschäfts im Namen eines Andern (des Verfassers) ansehen (S. III. 192).

Wenn die hier zum Grunde gelegte Idee eines Bücherverlegers wohl gefasst würde, so könnte die Klage gegen den Nachdrucker wohl vor Gericht gebracht werden, ohne dass es nöthig wäre, zuerst um ein neues Gesetz deshalb anzuhalten (S. III. 206).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. § 31 II. S. 128. ff.
Dess. sämmtliche kleine Schriften III. B. S. 189. ff.

Burke.

Ein Englischer Staatsmann. Sein Name ist eigentlich Edmund Burke. Er war ein grosser Redner, gebohren in Irland 1729, und starb am 8. Julius 1797 im 68 Jahre seines Alters auf seinem Landgute in Braconsfield, tiefgebeugt über den Verlust seines einzigen Sohns, der sein Alles war, und ihm 1795 durch den Tod entrissen wurde. Von dieser Zeit an sehnte er sich, des Lebens satt, nach dem Tode. Er sahe in den letzten beiden Jahren kaum noch einen seiner alten Freunde. Sein Ende war der Geistesgrösse, welche ihn im Leben auszeichnete, völlig angemessen, er starb als ein Weiser und als ein Christ. Uns ist er hier nur merkwürdig wegen seiner Schrift über den Ursprung der Begriffe vom Erhabenen und Schönen, welche in der physiologischen und also empirischen Ableitung dieser Begriffe die wichtigste ist. Diese Schrift ist ins Deutsche übersetzt worden unter dem Titel:

Burkes philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen. Nach der fünften Englischen Ausgabe. Riga, 1773. 8.

Ich will hier aus dieser Schrift einen Auszug geben, der uns dazu nützlich seyn kann, in andern Artikeln seine physiologische Ableitung der Urtheile über das Erhabene und Schöne, aus der Erfahrung, mit Kants transscendentaler Ableitung derselben, aus der allgemeinen und nothwendigen Beschaffenheit des Geschmacks, zu vergleichen, um dadurch die Kantische Ableitung ins Licht zu setzen, und ihre Richtigkeit desto einleuchtender zu machen.

2. Vorrede des Verfassers zur fünften Aufl. Diese Ausgabe ist etwas vollständiger, soll genugthuender seyn, als die erste, und fordert die Leser auf, ihre Einwürfe entweder gegen seine deutlich vorgetragenen Grundsätze, oder gegen die daraus gezogenen Schlussfolgen zu richten.

3. Einleitung. Von dem Geschmacke. In Absicht des Geschmacks giebt es keine sichtbare Uebereinstimmung zu gewissen gleichförmigen und ausgemachten Grundsätzen, oder Geschmack ist diejenige Fähigkeit der Seele, von welcher die Werke der Einbildungskraft und der schönen Künste beurtheilt werden. Die sinnlichen Vorstellungen sind bei allen Menschen einerlei oder wenig verschieden. Alle Vergnügungen der Einbildungskraft entstehen aus den Eigenschaften des natürlichen Gegenstandes bei seiner Gegenwart, und durch die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen der Nachahmung und dem Original. Die Verschiedenheit des Geschmacks beruhet auf der Verschiedenheit der Kenntniss von den abgebildeten oder verglichenen Dingen. Der Unterschied ist also bloss in dem Grade. Ueberhaupt scheint Geschmack eine zusammengesetzte Idee zu seyn, aus den ursprünglichen Vergnügungen der Sinne, den abgeleiteten Vergnügungen der Einbildungskraft und den Schlüssen unsrer Vernunft, über die verschiedenen Verhältnisse von jenen und über die menschlichen Leidenschaften, Sitten und

Handlungen. Empfindlichkeit und Urtheilskraft ſind alſo die beiden Eigenſchaften, die das ausmachen, was wir gemeiniglich Geſchmack nennen. Aus einem Fehler der erſtern dieſer Fähigkeiten entſpringt der Mangel an Geſchmack, und aus einer Schwäche der letztern der verkehrte und ſchlechte Geſchmack. Vom falſchen Geſchmack iſt der Grund ein Fehler der Urtheilskraft. Und dieſer kann entweder von einer natürlichen Schwäche des Verſtandes herrühren, oder aus Mangel einer geſchickten und wohlgeleiteten Uebung, durch die nur allein der Verſtand ſtark und fertig werden kann. — Auſserdem ſchaden Unwiſſenheit, Unachtſamkeit, Vorurtheil, Uebereilung, Leichtſinn, Hartnäckigkeit, kurz alle Leidenſchaften und alle Fehler, die unſer Urtheil in andern Sachen verkehren, unſerm Urtheil eben ſo ſehr in dieſem Gebiet der Schönheit und Anmuth. Der gute Geſchmack beruhet gröſstentheils auf der Feinheit der Empfindungen. Einige meinen, der Geſchmack ſei eine eigene Fähigkeit der Seele, und von Einbildungs- und Urtheilskraft unterſchieden; er wirke daher bei dem erſten Blicke, ohne alles vorhergegangene Nachdenken. Allein da, worin ſich der beſſere Geſchmack von dem ſchlechtern unterſcheidet, wirkt der Verſtand und weiter nichts. Diejenigen, welche ſich in der Kenntniſs der Gegenſtände des Geſchmacks geübt haben, erlangen eine Geſchwindigkeit im Urtheilen. Aber dieſe Geſchwindigkeit iſt kein Beweis, daſs der Geſchmack eine eigene natürliche Fähigkeit ſei.

4. I. Theil. Neuheit, Vergnügen und Schmerz. — Unterſchied zwiſchen dem aufgehobenen Schmerze und dem poſitiven Vergnügen. — Von Beruhigungen und Luſt als einander entgegengeſetzt. — Freude und Betrübniſs. — Von den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören. — Von dem Erhabenen. — Von den Leidenſchaften, die zur Geſelligkeit gehören. — Die Endurſache des Unterſchiedes zwiſchen den Leidenſchaften, die zur Selbſterhaltung gehören, und denen, welche die Vereinigung der Geſchlechter angehen. — Schönheit. — Geſellſchaft und Einſamkeit — Sympathie (Mitgefühl), Nachahmung und Ehrgeitz. — Die

Wirkungen der Sympathie bei der Noth anderer. — Von den Wirkungen des Trauerſpiels.

5. II. Theil. Von den Leidenſchaften. die vom Erhabenen erregt werden. Erſtaunen, Bewunderung, Hochachtung und Ehrfurcht. — Schrecken iſt das herrſchende Principium des Erhabenen. — Dunkelheit. — Von dem Unterſchiede zwiſchen Klarheit und Dunkelheit in Anſehung der Leidenſchaft. — Kraft, Privation. — Gröſse der Ausdehnung. — Unendlichkeit. — Einförmigkeit und Succeſſion. — Gröſse der Dimenſionen in Gebäuden. — Unendlichkeit bei ergözzenden Gegenſtänden. — Schwierigkeit. — Pracht. — Licht. — Licht in Gebäuden. — In wie fern Farbe die Urſache des Erhabenen werden kann. — Schall und Geräuſch. — Ueberraſchung. — Unterbrechung. — Das Geſchrei von Thieren. — Geruch und Geſchmack. — Gefühl, Schmerz. Alles dieſes ſind Urſachen des Erhabenen, woraus folgt

a) daſs der Eindruck, den das Erhabene macht, ſich auf den Trieb der Selbſterhaltung gründet;

b) daſs er deswegen einer der lebhafteſten ſei, den wir haben;

c) daſs die Empfindung, die durch daſſelbe veranlaſst wird, in ihrem höchſten Grade, die Empfindung von Noth und Unglück iſt; und

d) daſs keine poſitive Luſt zum Erhabenen gehöre.

6. III. Theil. Schönheit. — Das Verhältniſs der Theile iſt nicht die Urſache der Schönheit im Pflanzenreiche. — Proportion iſt nicht der Grund der Schönheit bei den Thieren und Menſchen. — Nicht Schicklichkeit iſt die Urſache von Schönheit. — Die wahren Wirkungen der Schicklichkeit. — Nicht Vollkommenheit iſt die Urſache von Schönheit. — In wie weit der Begriff von Schönheit ſich auf die Eigenſchaften der Seele anwenden läſst. — Wie weit der Begriff der Schönheit ſich auf die Tugend anwenden läſst. — Die wahre Urſache der Schönheit iſt eine beſondere Ei-

genſchaft der Körper, die auf eine mechaniſche Art vermittelſt der Sinne auf die Seele wirkt. — Schöne Gegenſtände ſind klein, glatt, wechſeln ſtufenweiſe ab, ſind delikat. — Schönheit in den Farben. — Phyſiognomie. — Das Auge. — Häſslichkeit. — Grazie. — Eleganz und Pracht — Die Schönheit fürs Gefühl, in den Tönen, im Geſchmack und Geruch. — Vergleichung des Erhabenen und Schönen.

7. IV. Theil. Die wirkende Urſache des Schönen und Erhabenen iſt nicht die Verknüpfung der Begriffe. — Was Schmerz und Furcht wirkt, das bringt auch das Erhabene hervor, alſo ſowohl Dinge, die an ſich ſchrecklich ſind, als auch Dinge, die nicht gefährlich ſind. Wenn der Schmerz nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der körperlichen Theile geht, ſo bringt er Bewegungen hervor, die, da ſie die feinen und groſſen Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen, im Stande ſind, angenehme Empfindungen zu erregen, nicht Luſt, ſondern eine Art von wohlgefälligem Schauer; eine gewiſſe Ruhe, die mit Schrecken vermiſcht iſt. — Warum ſichtbare Gegenſtände von groſsen Dimenſionen erhaben ſind, und zu der Gröſse des Umfangs Einheit erfordert werde. — Von dem künſtlich Unendlichen, und daſs die Schwingungen ähnlich ſeyn müſſen. — Erklärung der Wirkung, die eine gleichförmige Folge bei Gegenſtänden des Geſichts thut, und Prüfung der Meinung des Lokke, über das Fürchterliche der Dunkelheit. Warum Finſterniſs ihrer eigenen Natur nach ſchrecklich iſt. — Die Wirkungen des Schwarzen. — Die phyſiſchen Urſachen der Liebe. Wenn uns Gegenſtände der Liebe vor Augen ſind, ſo entſteht eine innerliche Empfindung von Ohnmacht und Ermattung nach dem Grade der Schönheit in dem Gegenſtande. Daraus läſst ſich unmöglich etwas anders ſchlieſsen, als daſs die Schönheit durch eine Nachlaſſung aller feſten Theile unſers körperlichen Baues wirkt.

Alle Kennzeichen einer folchen Erfchlaffung find vorhanden. Und in diefer Erfchlaffung, wenn fie nicht viel von dem natürlichen Ton unfrer Fibern abweicht, fcheint der Grund alles pofitiven Vergnügens zu liegen. Wer kennt nicht diefe zu allen Zeiten und bei allen Nationen gewöhnliche Art fich auszudrücken, dafs man von Vergnügen erweicht, aufgelöft, entnervt fei, dafs man vor Vergnügen ermatte, hinfterbe, wegfchmelze. — Warum das Glatte fchön ift. — Die Natur des Süfsen ift, dafs es fchlaff macht. — Warum die Abwechfelung fchön fei, und über die Kleinheit. — Von Farben. (U. 129.).

V. Theil. Von den Wörtern. Sie find auch im Stande, Begriffe von Schönheit und Erhabenheit zu erwecken, und oft können fie weit mehr ausrichten, als natürliche Gegenftände, Gemälde oder Gebäude. — Die Dichtkunft wirkt ordentlicher Weife nicht, indem fie die Vorftellungen der Dinge erregt. — Allgemeine Wörter werden eher gebraucht, als die Empfindungsideen erlangt worden, die darunter begriffen find. — Wirkung der Wörter. — Beifpiele, dafs Wörter rühren können, ohne Bilder zu erwecken. Wenn nehmlich eine Anzahl edler Bilder, entweder durch Zeit und Ort mit einander verbunden find, oder fich auf einander wie Urfache und Wirkung beziehen: fo kann die Dichtkunft mit fehr gutem Erfolge die Wörter zufammenfetzen, die zu diefen Ideen gehören, fie mögen auch im Ganzen ein noch fo feltfames Bild geben. Keine malerifche Verbindung ift dazu nöthig, weil kein wirkliches Gemälde daraus entftehen foll; noch thut deswegen die Befchreibung im geringften weniger Wirkung. Die Dichtkunft gehört nicht eigentlich unter die nachahmenden Künfte. Auf welche Weife Wörter Leidenfchaften erregen können.

8. Als pfychologifche Bemerkungen find Burkes Zergliederungen der Phänomene unfers Gemüths überaus fchön, und geben reichen Stoff zu den beliebteften

Nachforschungen der empirischen Anthropologie oder Erfahrungsseelenlehre. Es ist auch allerdings richtig, dass alle Vorstellungen in uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden sind, weil sie insgesamt das Gefühl des Lebens afficiren, oder nicht auf uns, wie auf eine leblose Materie, wie etwa der Sonnenstrahl auf den Spiegel, der ihn zurück wirft, sondern als auf eine belebte Materie durch Reiz und Gegenreiz wirken, und also keine derselben, so fern als sie Modification des vorstellenden Subjects ist, ganz indifferent, oder das Daseyn derselben für das Subject ganz gleichgültig seyn kann. Vergnügen und Schmerz ist sogar, wie schon Epicur behauptete, zuletzt körperlich, es mag nun von der Einbildung, oder von Verstandesvorstellungen anfangen, und also blofs sinnlich, oder ganz intellectuell seyn, weil das Leben ohne das Gefühl des körperlichen Organs, auf das die Eindrücke gemacht werden, oder in dem die Verstandesvorstellung eine Bewegung hervorbringt (s. Bewegungsvermögen. 5.*), blofs Bewufstseyn seiner Existenz, aber kein Gefühl des Wohl- oder Uebelbefindens, d. i. der Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte ist. Denn das Gemüth ist für sich allein ganz Leben, oder das Lebensprincip selbst; folglich müssen die Hindernisse und Beförderungen des Lebens aufser dem Gemüth, und doch im Menschen selbst, mithin im Körper und der Verbindung des Gemüths mit demselben gesucht werden (M. II. 605, U. 129.).

9. Setzt man aber das Wohlgefallen am Gegenstande ganz und gar darin, dafs dieser durch Reiz oder Rührung vergnügt, so muss man auch keinem Andern zumuthen, unserm ästhetischen Urtheile beizustimmen, denn die zufällige Uebereinstimmung der Urtheile Anderer*) können wir doch nicht zu einem Gebote

*) In dem M. II. 606. Z. 6. müssen die Worte: mit dem unsrigen weggestrichen werden.

des Beifalls für uns machen. Einem ſolchen Gebote aber, daſs, weil die Urtheile Andrer zufällig unter einander einſtimmig ſind, wir darum auch in dieſes Urtheil mit einſtimmen ſollen, würden wir uns gewiſs widerſetzen. Denn wir haben hierin eben das Recht, was Andere haben, unſerm eignen Sinne nach ſelbſt zu urtheilen, was uns unſerm unmittelbaren Gefühle nach behagt oder nicht. (M. II. 606. U. 130.).

10. Das Geſchmacksurtheil kann

a. nicht als egoiſtiſch gelten; denn man urtheilt nicht: mir iſt das ſchön, man müſste denn unter ſchön ſo viel als angenehm verſtehen, ſondern: das iſt ſchön, nehmlich allgemein. Jedermann ſollte es dafür erkennen.

b. nicht als pluraliſtiſch, d. h. um der Beiſpiele willen, die Andere von ihrem Geſchmack geben, weil nehmlich ſo viele darin übereinſtimmen, daſs dieſer oder jener Gegenſtand ſchön ſei; denn ein jeder kann ſagen, ich habe auch einen Geſchmack; ſondern

c. als univerſaliſtiſch, d. h. als pluraliſtiſch ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt willen, weil es verlangt, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll.

Folglich muſs dem Geſchmack irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liegen. Denn das Gebot im Geſchmacksurtheil iſt unbedingt, ohne wenn und weil, und das Geſchmacksurtheil will das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung unmittelbar verknüpft wiſſen. Alſo mag die empiriſche Expoſition der äſthetiſchen Urtheile, ſo wie ſie Burke liefert, immer den Anfang machen, um den Stoff zu einer höhern Unterſuchung herbeizuſchaffen. Darum iſt aber doch eine transſcendentale Erörterung des Geſchmacksvermögens möglich, welche zeigt, wie den Geſchmacksurtheilen ein Princip *a priori* zum Grunde lie-

gen könne, und diese Untersuchung ist ein wesentliches Stück der Critik des Geschmacks, welche den ersten Theil von Kants Critik der Urtheilskraft ausmacht. Lägen aber den Geschmacksurtheilen keine Principien *a priori* zum Grunde, wie kämen wir dann dazu, uns anzumaßen, die Urtheile Andrer zu richten, und über sie, auch nur mit einigem Scheine des Rechts, Billigungs- oder Verwerfungsaussprüche zu fällen? (M. II. 607. U. 130.).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 29. *** S. 128. — 130.

C.

Canon.

S. Kanon.

Carricatur.

S. Karrikatur.

Cartesius.

S. Descartes.

Casualität,

Bestimmung einer Sache durch den Zufall, *casualitas*, *casualité*. So heisst die Erklärung, da man den Zufall für den Grund eines Dinges hält; der Idealismus der Causalität der Zweckmäfsigkeit ist folglich die Meinung, dafs alles Zweckmäfsige in der Natur von einem blofsen Zufall herrühre, und also nur zweckmäfsig scheine. Das System der Casualität wird dem Epicur oder Democrit beigelegt, und ist offenbar ungereimt, s. den Artikel Zufall (U. 322.).

Casuistik,

Gewissenskunst, *ars casuistica*, *casuistique*, *ou l'art des casuistes*. Dies ist eine Art von Dialektik des Gewissens, oder Kunst zu entscheiden, ob eine Handlung ein Casus sei, der unter dem Gesetze stehe. Es ist ein moralischer Grundsatz: man soll nichts auf die Gefahr wagen, dafs es unrecht

sei. Schon Plinius hat diesen Grundsatz: *quod dubitas, ne feceris*, thue nichts, was dir noch zweifelhaft ist. Man darf aber nicht eben von allen möglichen Handlungen wissen, ob sie unrecht sind, sondern nur von denen muss man es wissen, welche man begehen will. Von einer jeden Handlung, die man begehen will, muss man eigentlich zweierlei wissen:

a. ob sie recht sei?

b. ob man auch gewiss sei, dass sie recht sei?

Das erste untersucht nun eben die Casuistik, eine Kunst der Vernunft, sofern sie subjectiv practisch, d. i. einer Handlung als für das Subject geboten oder verboten, Eingang verschafft, oder macht, dass sie verworfen wird. Es ist also nicht eigentlich das Gewissen, oder die Vernunft, so fern sie sich selbst richtet, welche die Untersuchungen der Casuistik anstellt, denn dieses hat nur mit der Frage b. zu thun. Dennoch nennt man eine Handlung, bei der man zweifelhaft ist, ob sie recht oder unrecht sei, einen *casus conscientiae* oder Gewissensfall. Diese Fälle sind aber von der Art, dass man dafür und darwider vernünfteln kann, daher ist die Kunst, welche den Schein des Rechts oder Unrechts, der einer solchen Handlung anhängt, aufdeckt, eine Art von Dialectik, und die Casuistik eine Art von Dialectik des Gewissens, weil sie es dem Gewissen möglich macht, über die moralische Beschaffenheit einer Handlung zur Gewissheit zu kommen (R. 288.).

Categorien.

S. Kategorien.

Categorischer Imperativ.

S. Kategorischer Imperativ.

Catharcticon.

S. Katharctikon.

Caufalität.

S. Dependenz.

Caufalverknüpfung.

S. Dependenz.

Cenfur.

S. Critik.

Character.

S. Eigenthümlichkeit.

Characterismen.

S. Zeichen.

Chemifche Wirkung

der Körper auf einander. So nennt man in der Chemie die Wirkung der Körper auf einander, fo fern fie in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern. Nun kann aber die Verbindung der Theile auf zweierlei Weife verändert werden, entweder

a. fo, dafs die Theile von einander getrennt werden; oder

b. fo, dafs zwei Materien von einander abgefondert werden.

Die chemifche Wirkung der erften Art heifst die Auflöfung; fo wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewaffer aufgelöfet, d. h. die Salpeterfäure trennt die Beftandtheile des Silbers von einander. Hierbei wird alfo der vorige Zufammenhang der Theile getrennt, und es ift dazu ftets ein Auflöfungsmittel nothwendig.

Die chemifche Wirkung der zweiten Art heifst die Scheidung; fo wird z. B. Zinnober in Queckfilber und Schwefel gefchieden. Hier werden alfo zwei Mate-

rien von einander abgesondert, wozu sich die Chemie verschiedener Mittel bedient (N. 95.).

Chimären,

Hirngespinste, *chimères*. Willkührliche, weder durch Erfahrung noch durch Vernunft, sondern durch ein blosses Spiel der Einbildungskraft erzeugte (also subjective) Vorstellungen, so fern sie als objectiv gedacht werden, z. B. versinnlichte Vernunftideen, oder die Vorstellung eines solchen Despotismus, wo selbst die Gedanken der Menschen durchaus gefesselt werden sollen. Das Willkührliche darin rührt von der Macht der Imagination oder Einbildungskraft her.

Das Wort bedeutet ursprünglich ein von den alten griechischen Dichtern erdichtetes Thier, welches sie sich vorn wie einen Löwen, in der Mitte wie eine Ziege, und hinten wie einen Drachen gestaltet vorstellten. Weil nun dieses Thier bloss ein Product der Einbildungskraft war, aber doch von vielen für ein wirklich existirendes Thier gehalten wurde, so nannte man nachher eine jede, bloss von der Einbildungskraft erzeugte, weder durch Erfahrung noch Vernunft unterstützte, und doch für reell gehaltene Vorstellung eine Chimäre. Wer den Kopf voll Chimären hat, hält also Producte seiner Einbildungskraft für wirkliche, oder doch real mögliche Dinge, d. h. für solche, die existiren können; ein solcher Mensch hat eine lebhafte Einbildungskraft, aber eine schwache Urtheilskraft oder wenig Verstand. Eine Chimäre ist von einer Erdichtung darin unterschieden, dass die letztere existiren kann, die erstere aber nicht. Wenn also in einer Erdichtung Dinge zusammengesetzt werden, die sich nicht mit einander vereinigen lassen, so entsteht eine Chimäre (Baumgarten Metaph. §. 440.). Ferner, wenn solche Dinge von einander abgesondert werden, ohne welche der Gegenstand nicht möglich ist, z. B. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften. Man kann dies logische Chimären nennen. Hingegen sind es transscendente Chimären, wenn man sich sinnliche Vorstellungen vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w. macht,

und die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, auf ſolche überſinnliche Gegenſtände anwenden will.

Baumgarten ſagt (§. 441): ein Dichtungsvermögen, welches leicht Chimären erdichtet, iſt ein unbändiges, ein ſolches aber, welches ſich vor Chimären hütet, ein wohlgeordnetes. Wer viel Chimären im Kopf hat, iſt ein Phantaſt.

Chriſtenthum.

Chriſtianismus, *chriſtianismus*, *chriſtianisme.* Wenn die Lehren, die Chriſtus vortrug, als ein Ganzes betrachtet werden, gleichſam als Ein Körper, der von Einem Geiſte (Einem Princip) belebt wird, ſo nennt man dieſes Ganze, nach dem Namen des Urhebers, das Chriſtenthum. Man kann alſo an dem Chriſtenthum zweierlei betrachten:

a. den Körper deſſelben, den bloſsen Inbegriff ſeiner Theile oder Lehren, ohne auf den Geiſt deſſelben zu ſehen, von welchem man alſo dabei abſtrahirt, und das nennt man die Lehre des Chriſtenthums; oder

b. den Geiſt deſſelben, das bloſse Princip, das da macht, daſs jene Lehre nicht ganz was anderes, ſondern ächtes Chriſtenthum iſt, dabei man wieder von der Lehre ſelbſt abſtrahirt.

Die Lehre des Chriſtenthums kann nun betrachtet werden, entweder

α. als Religionslehre, d. i. als Anweiſung zu der Erkenntniſs, daſs alle Pflichten göttliche Gebote ſind, oder

β. als philoſophiſches Lehrgebäude, d. i. als der Unterricht eines menſchlichen Philoſophen über ſittliche Geſinnungen.

In der letztern Rückſicht betrachten wir das Chriſtenthum in dieſem Artikel (P. 229.).

2. Was für ein Geiſt ein auf ſittliche Geſinnungen gerichtetes Lehrgebäude belebt, erhellet theils

a. aus dem Gegenſtande (Endzwecke), nach welchem getrachtet werden ſoll, oder dem letzten Ziele alles Beſtrebens derer, die dieſem Lehrgebäude anhängen; welches nach einem Ausdruck der alten griechiſchen und

römischen Philosophen auch das höchste Gut genannt wird; theils

b. aus dem Mittel, wodurch nach jenem Gegenstande getrachtet wird, oder die Art und Weise des Bestrebens, welches man die Bedingung des höchsten Guts nennen kann. Drückt man es in einer einzigen Formel aus, so dass man alle übrigen Vorschriften des Handelns davon ableiten kann, so heisst auch wohl diese Formel insbesondere das Princip der Moral.

Das letztere ist das, was den Anhänger des Lehrgebäudes belebt, der Geist, der ihn beseelt; das erstere ist das, was ihn dafür sichert, dass seine ganze Thätigkeit nicht auf eine Chimäre gerichtet ist.

Das höchste Gut des Christenthums wird von dem Urheber desselben Matth. 6, 33. angegeben:

> Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit.

Der Hauptgegenstand des Trachtens eines Christen ist folglich:

das Reich Gottes.

Wir wollen den Begriff desselben nun entwickeln, und wir werden uns aus dieser Entwickelung und dann aus der Vergleichung dieses Begriffs mit dem des höchsten Guts in den berühmtesten andern philosophischen Lehrgebäuden überzeugen, dass derselbe den Forderungen der Vernunft, in so ferne sie uns ein unbedingtes Gesetz vorschreibt, oder practisch ist, und zwar er allein ein Genüge thut (P. 230.).

3. Das Reich Gottes ist der Vernunftbegriff (Idee) von einer Welt, in der die Wesen so beschaffen sind, als sie durch das Christenthum, nach der Absicht seines Urhebers, werden sollen. In einer Welt ist aber zweierlei zu erwägen:

a. die Beschaffenheit der darin befindlichen Wesen;

b. der Zustand der darin befindlichen Wesen.

Wie nun die Glieder des Reichs Gottes beſchaffen ſeyn ſollen, folgt aus den Mitteln, wodurch die Anhänger darnach ſtreben ſollen. Es iſt nehmlich im Moraliſchen ganz anders als im Phyſiſchen in Anſehung des Zuſammenhangs zwiſchen Zweck und Mittel. Im Phyſiſchen gehet der Zweck dem Mittel vor, ich muſs wiſſen, wornach ich trachten ſoll, ehe ich wiſſen kann, wie ich das Trachten anzufangen habe. Im Moraliſchen aber, wo ich recht handeln muſs, ohne alle Rückſicht auf etwas, was ich dadurch erreiche, geht der Zweck aus dem Mittel hervor.

Die Beſchaffenheit eines zum Reiche Gottes gehörigen Gliedes muſs alſo ſeyn, daſs es ſich dem ſittlichen oder moraliſchen Geſetze von ganzer Seele weihet. Dieſes drückt Chriſtus, um nicht miſsverſtanden zu werden, was er unter dem Reiche Gottes für ein Reich meine, noch beſonders durch die Worte aus:

nach ſeiner (Gottes, αυτου) Gerechtigkeit

oder nach ſittlich guten Geſinnungen. Das, von ganzer Seele, iſt in den Worten, am erſten, enthalten, das Trachten nach guten Geſinnungen ſoll nehmlich dem Trachten nach allem Uebrigen vorhergehen. Wir werden gleich ſehen, warum dieſes Reich, Gottes Reich, und dieſe ſittlich guten Geſinnungen, oder wie ſie der Hebräer nennt, dieſe Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit heiſst. Es iſt nehmlich die Frage, wie würde der Zuſtand der Glieder eines ſolchen Reichs ſeyn, die ſich von ganzer Seele ſittlich guten Geſinnungen weiheten? Nun hängt aber der Zuſtand ſinnlicher Weſen nicht von ihrem Willen, ſondern von der Natur ab. Vorſtehende Frage iſt alſo einerlei mit der: wie müſste die Natur in einer ſolchen Welt beſchaffen ſeyn? Antwort: Die Natur müſste zu der Beſchaffenheit der in dieſer Welt lebenden Weſen zuſammenſtimmen, d. h. da die Weſen von der Natur abhängen, und nicht die Natur von dieſen Weſen abhängt, und ſie alſo der Natur nicht entbehren können, ſo werden ſie, der Vernunft gemäſs, fordern, daſs ihre Bedürfniſſe dann befriedigt werden, wenn ſie ſich den ſittli-

chen Geſinnungen weihen, und nicht etwa dann, wenn ſie den ſittlichen Geſinnungen ungetreu ſind. Wenn ſie ſich alſo von ganzem Herzen, d. h. völlig, dem ſittlichen Geſetze weihen, ſo fällt damit jede Urſache weg, warum ihre Bedürfniſſe, deren Befriedigung, nach der Vernunft, nur durch und um des Sittengeſetzes willen eingeſchränkt werden können, in irgend einem Falle unbefriedigt bleiben ſollten. Sie ſind es nicht nur bedürftig, ſondern auch würdig, und zwar unendlich würdig, weil alle Urſache der Einſchränkung wegfällt. Befriedigung der Bedürfniſſe des ſittlich Guten iſt Erfüllung aller ſeiner Wünſche. Erlangung aller ſeiner Wünſche iſt alſo der Zuſtand, worin ſich jedes Glied des Reichs Gottes in demſelben befindet.

4. Und nun wird ſich zeigen, warum dieſes Reich das Reich Gottes heiſst. Die Harmonie oder Zuſammenſtimmung zwiſchen der vollkommenſten ſittlich guten Geſinnung und der vollkommenſten Erfüllung unſerer Wünſche iſt nehmlich jedem von beiden Stücken für ſich ſelbſt fremd. Die ſittlich gute Geſinnung hat nie die Erfüllung gewiſſer Wünſche im Auge, und kann ſie alſo noch weniger verſprechen. Sie iſt nur immer darauf gerichtet, das Sittengeſetz um deſſelben willen zu erfüllen. Die Erfüllung unſrer Wünſche iſt eine Wirkung durch Naturkräfte, und weiſs nichts von einem Sittengeſetze, und kann alſo an und für ſich nicht darauf Rückſicht nehmen. Denn ſie erfolgt nach dem Cauſalmechanismus der Natur. Sittlich gute Geſinnungen können, als ſolche, nichts zur Erfüllung unſrer Wünſche, und die Erfüllung unſrer Wünſche kann, als ſolche, nichts zu ſittlich guten Geſinnungen thun. Da auf dieſe Weiſe die Harmonie zwiſchen beiden nicht in ihnen ſelbſt liegt, und derjenige, der ſich dem Sittengeſetze weihet, doch ſo handelt, als würden ſeine Wünſche unter dieſer Bedingung erfüllt werden, ſo iſt es unmöglich, ſittlich zu handeln, ohne die Welt für das Werk eines Weſens zu halten, von dem die Befriedigung jener Wünſche und alſo die ganze Natur abhängt, und das ſie den ſittlich guten Weſen er-

füllen will. Dieses Wesen muss also der Urheber der Welt oder Gott seyn. Daher nun heisst das Reich, welches der Gegenstand des Bestrebens der Anhänger des Christenthums ist, Gottes Reich, weil Gott es will, und die Gerechtigkeit, oder die in demselben herrschende sittlich gute Gesinnung, aus eben dem Grunde, Gottes Gerechtigkeit. Es ist merkwürdig, dass der Genius der hebräischen Sprache, deren Eigenthümlichkeiten (Hebräismen) sich überall in die Sprache des Neuen Testaments eingedrängt haben, hierin mit den Vernunftbegriffen übereinstimmt, indem sie demjenigen, was das, was es ist, im vorzüglichsten Grade ist, das Beiwort Gottes zusetzt, z. B. Berg Gottes, ein sehr hoher Berg. So könnte auch Reich Gottes zugleich mit die Bedeutung des Reichs *per eminentiam*, oder des vollkommensten Reichs, und Gerechtigkeit Gottes die allervollkommenste Tugendgesinnung heissen. Zugleich ist nicht zu leugnen, dass der Stifter des Christenthums hierbei mit auf die Grillen seiner jüdischen Zeitgenossen von einem irdischen Reiche des Messias Rücksicht nimmt, und demselben das Reich Gottes entgegenstellt (Luc. 17, 21 — 22).

Die beiden Elemente des höchsten Guts des Christenthums.

1. Die sittlich gute Gesinnung im höchsten Grade, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit gedacht, heisst die Heiligkeit, und ist das erste unentbehrliche Bestandstück des christlichen höchsten Guts oder des Reichs Gottes, und der eigentliche Geist des Christenthums (oder das oberste höchste Gut), der in allen Lehren desselben wehet, und sie alle belebt, s. Heiligkeit.

2. Die Erfüllung der Wünsche im höchsten Grade gedacht, oder ganz vollendet, in ihrer ganzen Vollkommenheit dargestellt, heisst die Seligkeit, und ist das zweite unentbehrliche Bestandstück des Reichs Gottes, oder das abgeleitete höchste Gut, weil es nur unter der Bedingung des obersten Guts Gegenstand des Willens ist, s. Seligkeit.

3. Die Heiligkeit der Sitten iſt alſo das, was das Chriſtenthum fordert, und eine Lehre zu einem Beſtandſtücke des Chriſtenthums macht. Sie iſt das Urbild, nach welchem der Chriſt ſein Verhalten in jedem Stande beſtimmen ſoll, und iſt uns ſchon in dieſem Leben zur Richtſchnur angewieſen. Dieſes Urbild iſt aber nur ein Vernunftbegriff von Vollendung, der in dieſem Leben nichts adäquat ſeyn, nichts gleich kommen kann. Alle moraliſche Vollkommenheit, zu der es der Menſch in dieſem Leben bringen kann, iſt daher immer nur Tugend, d. i. geſetzmäſsige Geſinnung aus Achtung fürs Geſetz, und der ſie hat, handelt ſo, als wenn er dadurch die Heiligkeit erreichen könnte. Da nun dieſes in dieſer Welt nicht möglich iſt, ſo handelt der Tugendhafte unter der Vorausſetzung einer zukünftigen Welt und eines Fortganges in derſelben ins Unendliche, weil die Vernunftideen, und alſo auch die der Heiligkeit, in keiner Zeit erreichbar ſind. Folglich handelt der Tugendhafte ſo, als wäre eine Unſterblichkeit oder ein Leben ohne Ende.

4. In dieſem Leben ohne Ende iſt auch nur die Seligkeit erreichbar, d. h. es iſt zu ihr nur ein Fortſchreiten ohne Ende. Zwiſchen der Heiligkeit und Seligkeit iſt nun in Anſehung der Erlangung derſelben der Unterſchied, daſs die Heiligkeit uns ſchon in dieſer Welt zur Richtſchnur angewieſen iſt, weil das Fortſchreiten zu ihr ſchon in dieſem Leben möglich und nothwendig iſt, die Seligkeit hingegen von uns gar nicht bewirkt werden kann, und daher als vollkommene Uebereinſtimmung unſers Schickſals mit unſerm ſittlichen Werth, oder der Bedingung des höchſten Guts, und folglich auch der vollkommenſten Erfüllung unſrer Wünſche, hier nur ein Gegenſtand iſt, den wir vom zukünftigen Leben hoffen (M. II. 344. P. 229.).

Reſultat.

1. Das Chriſtenthum iſt alſo in Anſehung ſeiner Principien und ihrer Ableitung ſo beſchaffen:

a. ihr oberſtes Princip, die Idee, die das Ganze belebt, iſt Heiligkeit;

b. das abgeleitete höchfte Gut, oder das zweite Element deffelben, die Seligkeit;

c. aus beiden zufammen beftehet nun das ganze höchfte Gut des Chriftenthums, das Reich Gottes.

Diefe Gegenftände des chriftlichen Beftrebens fetzen aber voraus:

d. einen heiligen Urheber, oder einen Gott;

e. Unfterblichkeit, oder eine zukünftige Welt.

2. Folgende chriftliche Grundfätze des Handelns find daher gleichbedeutend:

Sei heilig; oder, jaget nach der Heiligung; ihr follt heilig feyn (Hebr. 12, 14. 1 Petr. 1, 16.);

Sei fittlich gut, nicht, um felig zu werden, fondern fo, dafs du felig werdeft; oder, wer überwindet (im Kampfe der Tugend), dem will ich die Krone des Lebens geben (Offenb. 2, 10. 3, 21.);

Trachte nach dem höchften Gut; oder, trachtet nach dem Reiche Gottes (Matth. 6, 33.);

Handle fo, als erfüllteft du damit den Willen des heiligen Urhebers der Welt; oder, liebe Gott über alles (Matth. 22. 37.);

Handle fo, als wärft du unfterblich; oder, feid fröhlich und getroft (in der fchwierigen Erfüllung eurer Pflichten) es foll euch im Himmel (in dem zukünftigen Leben) wohl vergolten werden (Matth. 5, 11. 12.).

(P. 231.) Das Reich Gottes ift übrigens inwendig in uns, wenn wir diefe Idee wirklich zum Ziel unfers Strebens machen, fo dafs fie unfre ganze Gefinnung beherrfcht (Luc. 17, 21. 22.); und eben darum betet der Chrift, feiner Unvollkommenheit und feines Unvermögens fich bewufst: Dein Reich komme (Luc. 11, 2.).

3. Es erhellet nun aus diefer Entwickelung zugleich, dafs das chriftliche Princip der Moral nicht theologifch ift, das heifst, dafs es feine Vorfchriften des Handelns

nicht etwa von dem Willen der Gottheit ableitet, ſo daſs der Chriſt die Vorſchriften Chriſti darum erfüllen ſoll, weil ſie Gottes Gebote ſind. Dann wäre das Princip Chriſti Heteronomie, d. i. der Gehorſam gegen eine fremde Geſetzgebung, gegen das Geſetz eines Andern, nehmlich Gottes. Sondern Chriſti Princip iſt wirklich Autonomie der reinen practiſchen Vernunft, d. i. der Gehorſam gegen die Geſetzgebung unſrer eigenen Vernunft, in ſo fern ſie uns allgemeingültige und unbedingte Vorſchriften oder Grundſätze des Handelns giebt, alſo Gehorſam gegen unſer eigenes Geſetz, das wir uns ſelbſt geben. Chriſtus legt nicht etwa die Erkenntniſs Gottes und ſeines Willens zum Grunde ſeiner Geſetze, ſondern er gehet von der Heiligkeit des Willens aus, und ſetzt dieſe dem Phariſäismus entgegen, deſſen Princip der Wille Gottes war, aber eben darum auch einen äuſsern Dienſt Gottes für hinlänglich hielt. Aber obwohl Chriſtus nicht ſagt: ihr ſollt heilig ſeyn, um Gott zu gehorchen, damit ihr ſelig werdet, ſo ſagt er doch, wenn ihr heilig ſeid, dann gehorchet ihr Gott, und ihr ſeid im Dienſte Gottes, wenn ihr im Dienſte der Tugend ſeid, und könnet dann mit Recht hoffen, zu dem höchſten Gute zu gelangen und ſelig zu werden (P. 232).

Vergleichung des Chriſtenthums in Anſehung ſeines moraliſchen Princips und Gegenſtandes mit den griechiſchen Schulen.

I.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Cynismus.

1. Der Urheber des Cynismus war Antiſthenes, ein Schüler des Sokrates. Die Anhänger dieſer Schule hieſsen Cyniker (Hundiſche) theils von dem Gymnaſium auſserhalb Athen, das Cynoſarges hieſs, wo Antiſthenes lehrte, theils von ihrem beiſsigen Weſen.

2. Das höchſte Gut der Cyniker iſt die wirklich erreichte Glückſeligkeit, welche die bloſse ganz uncul-

tivirte Natur geben kann. Die Idee des Cynikers von der Glückſeligkeit iſt die Natureinfalt, oder ein ſolches Leben, welches allein der Natur gemäſs iſt, ſo daſs man ganz ſo lebt, wie die Thiere, die nichts von Cultur, bürgerlicher Geſellſchaft und dem, was damit zuſammenhängt, wiſſen. Die Stoiker nannten die Lehre der Cyniker daher den kürzeſten Weg zur Tugend *). Der Weg, zu der Natureinfalt zu gelangen, iſt der gemeine Menſchenverſtand, welcher recht gut entſcheidet, was die Natur fordert, und was erkünſtelte Bedürfniſſe ſind, welchen man entſagen muſs, wenn man der Natureinfalt gemäſs leben will (P. 230.*)

3. Das vollendete ſichtbare Muſter der Cyniker war Diogenes von Sinope, genannt der Hund, ein Schüler des Antiſthenes. Sein höchſtes Gut war die Unſchuld der Natur, und ſeine Regel:

Nichts zu bedürfen, als was man nicht entbehren kann.

4. Offenbar war der Cyniker Idee von Glückſeligkeit und dem Wege dazu falſch. Denn in der Natur iſt alles auf Cultur angelegt, und es widerſpricht der Vernunft, zu wollen, daſs Anlagen in der lebloſen und lebendigen Natur (dem Menſchen) ſeyn ſollen, die unentwickelt bleiben, und die doch erſt durch Entwickelung ihre Abſicht erreichen. Der Cynismus iſt daher der Cultur des menſchlichen Geſchlechts entgegen, und will, daſs daſſelbe von der Stufe der Cultur, auf der es ſich befindet, herabſteigen, und ſich in den Zuſtand der unvernünftigen Thiere verſetzen ſoll. Das Chriſtenthum hingegen begünſtigt die Cultur des menſchlichen Geſchlechts, indem es erlaubt, alle Anlagen in der Natur ihren Zwecken gemäſs zu entwickeln und zu gebrauchen, doch nie anders als unter der Bedingung der Moralität. Der Erfahrungserfolg davon iſt auch die hohe Stufe der Cultur, auf der das menſchliche Geſchlecht in denen Ländern ſtehet, in denen das ächte Chriſtenthum blühet.

*) Συντομον επ' ἀρετην ὁδον *Diog. Laert. in Mened. et Zenone.*

Rousseau philosophirte übrigens im Geiste des Cynismus, in seiner Preisschrift: über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen.

5. Noch ist zu merken, dass die Cyniker ihre Grundsätze übertrieben. Sie sagten z. B. was nicht schändlich ist zu thun, das ist auch nicht schändlich zu sagen, und daraus schlossen sie, dass man von dem Beischlaf und von der Ausleerung des Körpers in einer nackenden Sprache reden dürfe; ja sie hielten es sogar für keine Schande, jene Handlungen öffentlich zu thun, weil sie doch von der Natur geboten wären. Allein das ist wirklich nicht der Natur gemäss, sondern zuwider, denn die Natur hat sich das Gesetz aufgelegt, über solche Dinge, in welchen wir mit den Thieren zu viel Aehnliches haben, einen Schleier zu werfen.

II.

Vergleichung des Christenthums mit dem Epikurismus.

1. Man hat den Epikurismus in spätern Zeiten als schändlich verworfen, und dennoch ist das Christenthum, so wie man es in neuern Zeiten vorstellte, nichts anders als dieser Epikurismus. Der Stifter des Christenthums, behauptete man, habe den Menschen eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit gelehrt; Epikurs Bemühungen waren ebenfalls, den Weg zur Glückseligkeit zu zeigen. Das Epikurische System setzte dem Streben seines Weisen keine grössere Glückseligkeit zum Ziel, als die sich durch menschliche Klugheit erwerben lässt, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflicht redeten, z. B. der Enthaltsamkeit, Mässigung der Neigungen, u. s. w. so sollten doch diese Pflichten immer nur darum erfüllt werden, um ein höheres Wohl zu geniessen, als der unmässige oder unmögliche Genuss gewisser Dinge und die Befriedigung gewisser Neigungen gewähren kann. Der ganze Unterschied liegt nur darin: Epikur lässt seinen Weisen schon hier durch seine eigene, alles vermögende Klugheit die höchste Glückseligkeit ge-

nieſsen, die Glückſeligkeitslehrer des Chriſtenthums aber behaupten, die Lehre Jeſu gewähre, in Beziehung auf unſre Anlagen zur Glückſeligkeit und unſer natürliches Unvermögen, uns von ſelbſt zu höhern Graden derſelben zu erheben, die allerangemeſſenſte Hülfe und Unterſtützung, bei deren rechten Gebrauch wir unfehlbar immer ſeliger werden müſsten.

2. Der Urheber des Epikurismus war Epikur, von dem es den Namen führt, der zwar Lehrer mehrerer Schulen gehört hat, aber ſich immer rühmte, ſein eigener Lehrer geweſen zu ſeyn.

3. Das höchſte Gut des Epikur war die ſchon in dieſem Leben von dem Weiſen zu erreichende Glückſeligkeit. Dieſe Glückſeligkeit beſtehe in einer gänzlichen Schmerzloſigkeit (ἀοχλησια) und einem vollkommenen Vergnügen (ἡδονη), die Tugend aber ſei das Mittel zu dieſer Glückſeligkeit. Allein nach Glückſeligkeit zu trachten kann wohl eine Maxime dieſes oder jenes Menſchen, aber kein Geſetz ſeyn, weil der Gegenſtand, nach welchem getrachtet werden ſoll, die Glückſeligkeit, ſich nach dem beſondern Gefühl der Luſt oder Unluſt eines jeden Einzelnen, und ſelbſt nach dem verſchiedenen Bedürfniſſe in einem und demſelben Subject, abändert. Folglich giebt es hier kein Geſetz, ſondern eine beliebige Wahl nach jedes Einzelnen Neigung. Die Epikuräer unterſchieden ſich dadurch von den Stoikern, daſs dieſe die Glückſeligkeit in der Tugend ſetzen, die Epikuräer hingegen die Glückſeligkeit für den Endzweck der Tugend hielten. Sie ſahen übrigens, wie die Stoiker, die Wiſſenſchaft oder Philoſophie für den Weg zum höchſten Gut an, und lehrten wie jene, nur der Weiſe ſei tugendhaft, und eben daher glückſelig (P. 230.). Epikur ſelbſt führte ein tugendhaftes Leben. Seine Regel aber war:

Trachte nach Tugend, nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um der Glückſeligkeit willen *)

*) Δια την ἡδονην τας ἀρετας ἀιρεισθαι, οὐ δὶ ἀντας.

4. Epikur irrte ſich alſo darin, daſs er behauptete, die Tugend mache glückſelig, und dieſe Glückſeligkeit ſei in dieſem Leben erreichbar. Er unterſchied nehmlich zwiſchen einer abſoluten, nur den Göttern möglichen, und einer für Menſchen möglichen bedingten Glückſeligkeit; die letztere war ſein höchſtes Gut, das der Weiſe durch Tugend erreiche. Seine Tugend war alſo nichts anders, als Klugheit. Sie war folglich nichts als Eigennutz, und keine Tugend, deren Natur es iſt, daſs ſie, wie die Stoiker ganz recht behaupteten, um ihrer ſelbſt willen geſchätzt und geſucht werde. Die Stoiker verkannten die Natur der Glückſeligkeit, die ſich auf unſre Bedürfniſſe bezieht; die Epikuräer die Natur der Tugend, die nicht wozu iſt, ſondern einen abſoluten Werth hat. Beide irrten darin, daſs ſie Heiligkeit und Glückſeligkeit nicht für unerreichbare Ideen, ſondern für die ſchon in dieſem Leben erreichbare Beſtimmung des Menſchen anſahen. Ueberdem muſste ihre Maxime unaufhörlich Ausnahmen einräumen, ein Umſtand, der ſie zu einem Geſetz, das keine Ausnahmen verſtattet, untauglich macht. Das Chriſtenthum lehrt nicht die Tugend als ein Mittel der Glückſeligkeit, ſondern führt den Tugendhaften auf Gott, den Vergelter der Tugend, hin, gründet alſo den Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht wie Antiſthenes und Zeno auf Identität beider, und nicht wie Epikur darauf, daſs die Tugend die natürliche Urſache der Glückſeligkeit, und dieſe die natürliche Wirkung der Tugend ſei; ſondern auf einen Gott, der die Tugend unterſtütze und belohne, doch ſo, daſs der Tugendhafte nicht um dieſer Belohnung willen tugendhaft ſei, aber wohl, wenn er tugendhaft ſei, ſich die Belohnung des Vergelters, die Glückſeligkeit, verſprechen dürfe (P. 230.*).

III.

Vergleichung des Chriſtenthums mit dem Stoicismus.

1. Man hält gemeiniglich dafür, die chriſtliche Vorſchrift der Sitten habe in Anſehung ihrer Reinigkeit vor dem moraliſchen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein

der Unterschied beider ist doch sehr sichtbar. Der Stifter des Christenthums verlangt von dem Anhänger desselben ein bloßes, obwohl ernstliches, Trachten nach der Heiligkeit, der Stoiker hingegen setzt seine Weisheit in einer wirklichen Heiligkeit oder gänzlichen Unabhängigkeit von allem Sinnlichen, also, das was der Christ in einem unendlichen Fortschreiten werden soll, das soll der Stoiker wirklich seyn, und dieses durch Wissenschaft wirklich erreichen. Das stoische System machte daher das Bewusstseyn der Seelenstärke zur Angel, um die sich alle sittliche Gesinnung wenden sollte, und, obwohl die Anhänger desselben von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten, so setzten sie doch die Triebfeder und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens in eine Erhebung der Denkungsart über die niedrigen und nur durch Seelenschwäche machthabenden Triebfedern der Sinne. Der Christ bleibt ein Mensch, der Weise der Stoiker hingegen erhebt sich über die thierische Natur des Menschen, und ist ihm selbst genug, er trägt zwar Andern Pflichten vor, ist aber selbst über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uebertretung des sittlichen Gesezzes unterworfen (P. 229. *).

2. Der Urheber des Stoicismus war Zeno, ein Schüler des Cynikers Krates, welcher des Diogenes von Sinope Schüler war. Die Anhänger des Zeno hießen Stoiker von der Stoa oder der Halle, in welcher Zeno lehrte.

3. Das höchste Gut der Stoiker war die schon in diesem Leben erreichte Weisheit. Diese Weisheit hielten sie für identisch mit Glückseligkeit, und machten dadurch den Weisen, oder den, der nach ihrer Idee lebte, unabhängig von der Natur. Sie waren darin mit den Cynikern einig, nur daß die letztern die Natureinfalt in den Sitten für höher achteten, die Stoiker aber die Strenge in den Sitten für genug hielten, und daher den äußern Sitten ihrer Zeitgenossen, so weit es die Sittlichkeit erlaubte, gemäß lebten, über die sich hingegen die Cyniker wegsetzten. Die Stoiker hielten mit den Epikuräern die Wissenschaft für den Weg zum höchsten Gut, und

meinten, der blosse Gebrauch der natürlichen Kräfte sei hinreichend, dasselbe zu erlangen (P. 229 *).

4. Das vollendete sichtbare Muster der Stoiker war Epiktet. Seine Regel war:

dulde und enthalte dich. *)

5. Die Stoiker irrten sich bloss darin, dass sie sich vorstellten, die Weisheit wäre schon in dem gegenwärtigen Leben erreichbar, und dass sie folglich das moralische Vermögen des Menschen über alle Schranken seiner Natur hochspannten. Das widerspricht aber aller Menschenkenntniss, indem alle Erfahrung lehrt, dass alles, wozu es die Menschen bringen können, nur Tugend ist. Der Stoicismus ist daher den Kräften der Menschen nicht angemessen, und der Mensch kann es nie dahin bringen, der Weise des Stoikers zu werden, welcher die Idee eines von aller Sinnlichkeit entkleideten Wesens oder Gottes selbst ist. Das Christenthum hat noch ein zweites Bestandstück des höchsten Guts, nehmlich die Glückseligkeit; diese will der Stoiker aber gar nicht für einen besondern Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens gelten lassen. Er setzt daher die Glückseligkeit in die Tugend, und will von keiner andern Glückseligkeit wissen, als von der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werth und also dem Bewusstseyn seiner sittlichen Denkungsart. Die Stimme unsrer eignen Natur aber widerlegt das schon, und wir können unmöglich behaupten, dass der Tugendhafteste unter den Menschen, Jesus Christus, am Kreutze glücklich war. Diejenige Glückseligkeitslehre des Christenthums, nach der man den Zweck der Tugend in der Zufriedenheit mit seinem innern Zustande suchte, und alle andere Glückseligkeit, die auf unsrer Abhängigkeit von der Natur beruhet, verachtete, ist nichts als Stoicismus (P. 229 *).

*) Ἀνεχου και ἀπεχου.

IV.

Reſultat.

1. Höchſtes Gut.
- der Cyniker: Glückſeligkeit durch Entbehrung.
- der Epikuräer: Glückſeligkeit durch Tugend.
- der Stoiker: Tugend als Glückſeligk.
- der Chriſten: Reich Gottes oder die durch nothwendige Vorausſezzung eines Gottes und einer Unſterblichkeit mögliche Vereinigung der Heiligkeit und Seligkeit.

2. Die Tugend im höchſten Grade gedacht iſt nach der

Idee		
	der Cyniker:	Natureinfalt.
	der Epikuräer:	Klugheit.
	der Stoiker:	Weisheit.
	der Chriſten:	Heiligkeit.

3. Maxime des Cynikers.

Sei unabhängig von allen erkünſtelten Bedürfniſſen; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Epikuräers.

Erwähle diejenige Wolluſt, die mit keiner Unluſt, und fliehe diejenige Unluſt, die mit keiner Wolluſt verknüpft iſt; meide die Wolluſt, welche gröſ-

ſere Wolluſt verhindert oder eine gröſſere Unluſt verurſacht, und ſcheue nicht die Unluſt, welche eine noch gröſsere Unluſt abwendet, oder eine gröſsere Wolluſt bringt; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Stoikers.

Nur die Tugend iſt ein Gut, nur das Laſter ein Uebel, darum ſei tugendhaft und von allen Neigungen unabhängig; ſo biſt du glücklich.

Maxime des Chriſten.

Jaget nach der Heiligung (Trachtet durch Tugend nach Heiligkeit), ohne welche wird Niemand den Herrn ſehen (oder zu Gott kommen, d. i. durch ihn zur Glückſeligkeit gelangen). (Hebr. 12, 14.).

4. Der Weg des Cynikers zu ſeinem Ziel iſt der gemeine Menſchenverſtand;

der Weg des Epikuräers und Stoikers, die Wiſſenſchaft;

der Weg des Chriſten, Aenderung und Beſſerung des Willens in Verbindung mit einem höhern Beiſtande, zum Erſatze deſſen, was ihm an eigenem Vermögen abgehet. Der Chriſt bedarf alſo der Wiſſenſchaft nicht, und iſt glücklich zu preiſen, weil auch der Arme an Geiſt, der nichts von Wiſſenſchaft weiſs, das Himmelreich oder Reich Gottes erlangen kann (Matth. 5, 3.).

Die griechiſchen Schulen glaubten alſo alles durch natürliche Kräfte ſchon in dieſem Leben auszurichten, daher kamen ſie auf Gott und Unſterblichkeit, und ermangelten alſo der Religion, der ſie bei ihren Fehlſchlüſſen nicht bedurften. Nur das Chriſtenthum

führt zu Gott und Unsterblichkeit, also zum Bedürfniss einer Religion, die es uns in seinen Lehren darbietet (M. II. 343. P. 227). Plato und Aristoteles waren schon in Ansehung ihrer sittlichen Begriffe Epikuräer, nur hielt Plato die Idee der Tugend für angebohren, Aristoteles und die übrigen griechischen Schulen hingegen für aus der Erfahrung entsprungen.

Cleriker,

Schriftgelehrter, κληρικος, *clericus*, *clerc*. So nennt Kant (im Gegensatze der Laien, der in der Erkenntniss des Sinnes der Offenbarung nicht Bewanderten oder Ungelehrten) diejenigen Gelehrten, welche sich die zur Auslegung der Offenbarung nöthigen (historischen) Kenntnisse erworben haben, und daher dazu bestellt sind, den übrigen Mitgliedern der Kirche den Sinn derselben zu erklären, und sie zur Befolgung der Offenbarungsvorschriften anzuhalten.

2. Das Wort Cleriker ist eigentlich ein Kunstwort der katholischen Kirche, und bedeutet, nach dem Sprachgebrauch derselben, einen solchen, der vermittelst der Tonsur in den geistlichen Stand getreten ist. Folglich bezeichnet es in der römischen Kirche einen jeden Geistlichen, vom geringsten bis zum vornehmsten Prälaten (*Decret. Gratiani Distinct. XXI. C. I.*). In ältern Zeiten hielt man die Aussprüche der Cleriker selbst für Offenbarung, weil sie zu den Zeiten der Apostel durch Auflegung der Hände zu ihrem Geschäfte geweihet wurden, mit dieser Auflegung der Hände durch die Apostel zugleich die Mittheilung der Geistesgaben verknüpft war, und man sich also vorstellte, dass die Geistesgaben durch diese Priesterweihe von Cleriker zu Cleriker fortgepflanzt würden, s. Priester.

3. Das Wort Cleriker soll von dem griechischen Wort Cleros (κληρος) Loos herkomen, weil Matthias, der erste, den die Apostel zu einem Cleriker einweiheten, durchs Loos ist erwählt worden. So leitet der vorgebliche Isidorus (*Decret. Gratiani Distinct. XXI.*

C. I.) dies Wort ab. Der Unterſchied zwiſchen Cleriker und Laien (λαικος) iſt wahrſcheinlich aus der jüdiſchen Theokratie in die chriſtliche Kirche eingeführt worden; wenigſtens iſt er ſehr alt, und zu Tertullians Zeiten, d. i. zu Anfang des dritten Jahrhunderts, gebraucht worden. In der proteſtantiſchen Kirche hat man aber das Kunſtwort Cleriker verworfen, und die Worte, Geiſtliche, Prediger dafür eingeführt, weil nach den Grundſätzen dieſer Kirche der Religionslehrer nicht, weil er Cleriker iſt, unbedingten Glauben fordern (*pro auctoritate* ſprechen) kann, ſondern die allgemeine Menſchenvernunft zur Prüfung ſeiner Lehren wecken und ermuntern ſoll. Der bloſse Cleriker, dem es öfters mehr um Herrſchaft, als um Wahrheit zu thun iſt, beherrſcht nehmlich durch ſeine Gelehrſamkeit den Laien, der aus Mangel an Gelehrſamkeit nicht prüfen kann, und für den alſo nichts übrig bleibt, als blind und ſclaviſch zu glauben. Der proteſtantiſche Geiſtliche hingegen iſt nicht bloſser Religionsgelehrter, ſondern auch Religionsphiloſoph, und weckt daher durch ſeinen Unterricht die allgemeine Menſchenvernunft, damit in dem Ungelehrten ein auf Vernunft gegründeter, frei angenommener Glaube entſtehe.

4. Es kann alſo unmöglich Kant zum Vorwurf gereichen, oder ein Grund gegen ſeine Behauptung von dem Primat der allgemeinen Menſchenvernunft in der chriſtlichen Glaubenslehre ſeyn, daſs ſchon Tindal das nehmliche geſagt hat, ob man gleich auch ſchon vor Kant dagegen geſtritten hat. Entweder, ſagt Tindal, gehet die Religion dem gröſsten Theil der Menſchen nichts an, oder ſie muſs ſolche innere Merkmale von Wahrheit bei ſich führen, welche Leute von der geringſten Fähigkeit im Stande ſind zu entdecken (wenigſtens wenn ſie durch die Geiſtlichen darauf aufmerkſam gemacht werden). Oder alle Menſchen, ſehr wenige (nehmlich die kleine Anzahl der Schriftgelehrten) ausgenommen, ſind an allen Orten gehalten, ihren Glauben ihren Geiſtlichen aufzuopfern. Dann wären, ſagt Locke, die Menſchen gehalten, in Japan

Heiden, in der Türkei Muhamedaner u. f. w. zu feyn.

5. Kant behauptet, es müffe eine aus der allgemeinen Menfchenvernunft entfpringende natürliche Religion geben, und nach diefer müffe entfchieden werden, ob die Offenbarungslehre Wahrheit enthalte. Dies ift auch fehr einleuchtend, weil die Ausleger und Aufbewahrer der Offenbarung (die Schriftgelehrten) fich felbft irren können, und dann, wie es in den finftern Jahrhunderten des Chriftenthums auch wirklich gefchah, den Gläubigen Irrthum ftatt Wahrheit aufdringen würden. Ob alfo diefe Behauptung, wie Storr meint, ungerechte Vorwürfe enthalte, welche Philofophen den Theologen machen (eigentlich den Clerikern, indem Theologen beweifen, welches Cleriker aber nicht können, weil die Laien ihre Beweife nicht faffen), läfst fich hieraus entfcheiden. Storr meint, dafs doch aus den Schulen der Philofophen auch nicht lauter Erfinder hervorkämen. Kant fordert ja aber nicht, dafs jeder Menfch die Religionslehren erfinden, fondern die Wahrheit derfelben nicht auf Autorität andrer annehmen, fondern mit feiner Menfchenvernunft einfehen foll; und er giebt zu, dafs die Offenbarungslehre, obwohl als ein blofses, dennoch höchft fchätzbares Mittel, geliebt und cultivirt werden müffe, um der natürlichen Religion Fafslichkeit, felbft für die Unwiffenden, ingleichen Ausbreitung und Beharrlichkeit zu geben (R. 249).

6. Der D. Storr fetzt in feiner Beftreitung immer Theologen ftatt Cleriker, und denkt fich folglich unter denen, welche die vorgetragene Lehre prüfen, folche, welche in die Theologie eindringen, folglich felbft Theologen, entweder dem Berufe nach oder aus Liebhaberei (Dilettanten), werden wollen; Kant redet aber von Clerikern, und denkt fich unter Laien folche, die weder Theologen werden wollen noch können. Die Cleriker können auch Theologen feyn, d. i. folche, die eine aus Kenntnifs der Gründe entfprungene Erkenntnifs der Schriftgelehrfamkeit haben, wovon

aber Kant bei dem Begriff Cleriker abstrahirt, und sich darunter nur diejenigen denkt, die eine solche historische Kenntniss der Offenbarung haben, welche zureicht, den Sinn derselben andern mitzutheilen. Der Laie kann auch Gelehrter seyn, aber auch davon abstrahirt Kant, und denkt sich unter dem Begriff Laie bloss den in der Schriftgelehrsamkeit Ungelehrten, welcher, da er als Laie nicht prüfen kann, nothwendig dem Cleriker blind glauben muss, und also von ihm beherrscht wird (R. 250).

7. Alle Cleriker zusammengenommen, als Eine Gesellschaft betrachtet, heisst der Clerus (*clerus*, *clergé*). Wenn nun in einer Kirche als unbedingtes Gesetz verordnet ist, was die Mitglieder derselben, als solche, glauben sollen (Statuten des Glaubens zum Constitutionalgesetz der Kirche gehören), so herrscht der Clerus, welcher dann in der Kirche das ist, was im Staat die vollziehende Gewalt ist, welche über die Befolgung der Gesetze wacht und dazu anhält. Das eigentliche Oberhaupt der Kirche nehmlich ist Gott, und sein sichtbarer Statthalter auf Erden, der Vollstrecker seines Willens in der Kirche, der oberste Cleriker, der als solcher unfehlbar seyn muss, weil er die oberste vollziehende Gewalt in Händen hat; so wie die Versammlung des Clerus zur Gesetzgebung (die Concilien) ebenfalls. Wodurch der Streit entschieden wird, ob der oberste Cleriker oder das Concilium des Clerus das Primat habe. Ein solcher Clerus bedarf dann freylich nicht der Vernunft, denn es liegt ihm nicht daran, dass der Laie vernünftele, sondern gehorche, welches er nicht durch Gründe, sondern durch den Ausspruch erzwingt: so will es Gott und die Kirche, mit der Bedrohung, dass die letztere sonst in den Bann thue (excommunicire), und der erstere zur ewigen Verdammniss verurtheile. Auch glaubt der Clerus endlich sogar der Schriftgelehrsamkeit entbehren zu können, denn da er andere nicht überzeugen kann, und es auch nicht nöthig hat, sondern nur befehlen darf, so braucht er nichts weiter als die Statuten der Kirche zu wissen. Und so

beherrscht endlich der Clerus den ganzen Staat, da selbst das Oberhaupt des Staats, als Laie, seinen Verordnungen unterworfen ist. Seine Herrschaft unterscheidet sich nur von der des Staatsoberhaupts darin, daſs der letztere durch äuſsere Gewalt, der erstere aber durch Gewalt über die Gewissen zwingt (R. 227).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. IV. Stück. I. Th. 2. Abschn. S. 249. 250 — II. Th. §. 3. S. 227.

Coalition,

coalitus, *coalition*. Diesen Namen giebt Kant der Synthesis (Verbindung), welche das Gleichartige intensiver Gröſsen zusammensetzt, (C. 201.*) s. Synthesis.

1. Die intensiven Gröſsen sind nehmlich solche, in denen man keine Theile wahrnehmen kann, die folglich nicht als eine Menge, sondern als eine Einheit in unser Bewuſstseyn kommen, und in denen wir uns nur dadurch eine Vielheit vorstellen können, wenn wir sie nach und nach abnehmen und sich dem gänzlichen Verschwinden nähern lassen. Man lasse z. B. ein Licht auf eine Fläche fallen, und betrachte nicht, wie weit sich die Helligkeit auf der Fläche ausdehnt, sondern wie stark die Fläche erleuchtet wird; so betrachtet man eine intensive Gröſse. Ich rücke nun das Licht weiter weg von der erleuchteten Ebene, so sehen wir die Erleuchtung auf der Ebene sich vermindern, und zwar hat man gefunden, daſs wenn man das Licht 2 mal so weit von der Ebene wegrückt, als es anfänglich davon entfernt war, die Erleuchtung 4 mal schwächer wird; rückt man das Licht 3 mal so weit weg, so wird die Erleuchtung 9 mal schwächer. Da nun eine Zahl mit sich selbst multiplicirt die Quadratzahl giebt, so sagt man: das Licht nimmt ab nach den Quadraten der Entfernung, nehmlich ein 2 mal so weites Licht erleuchtet 4 mal, und ein 3 mal so weites 9 mal, ein 4 mal so weites 16 mal weniger.

2. Wenn nun das Licht einer Kerze auf eine Ebene fällt, und ich bringe das Licht einer zweiten Kerze dazu, und halte es in gleicher Entfernung mit demselben

von der Tafel, so fällt eine neue Erleuchtung auf die Erleuchtung durch die erste Kerze, beide Erleuchtungen sind gleichartig, s. Gleichartigkeit. Daraus entstehet nun eine aus beiden Erleuchtungen zusammengesetzte Erleuchtung, die noch einmal so stark ist, als beide einfachen, wenn diese einander gleich waren.

3. Nun nennt aber Kant die Handlung des Verstandes, wodurch er die einzelnen Empfindungen zu dem Ganzen einer Anschauung verbindet, die Synthesis derselben. Und so ist nun die Verbindung der beiden einzelnen Empfindungen jeder einzelnen Erleuchtung, zur Empfindung einer einzigen Erleuchtung in der Anschauung einer zweifach erleuchteten Tafel, eine Zusammensetzung des Gleichartigen, welche die Synthesis der Coalition heisst.

4. Wir sehen also, dass die Synthesis der Coalition eigentlich diejenige Verbindung ist, wodurch die Spontaneität des Verstandes die Vorstellung intensiver Grössen möglich macht. Denn wir können uns jede intensive Grösse als aus zwei oder mehrern einfachern zusammengesetzt vorstellen, und in diese getrennt denken. Diejenige Erscheinung also, welche wir intensive Grössen nennen, entstehet aus einer solchen Verbindung sinnlicher Eindrücke, welche wir die Synthesis der Coalition nennen.

5. Was folglich bei der Zusammensetzung solcher Theile, die ausser einander sind, es sei nun im Raume oder in der Zeit, die Synthesis der Aggregation ist, das ist bei den intensiven Grössen die Synthesis der Coalition. Durch die Aggregation entstehet die extensive Grösse, und durch die Coalition die intensive; die Aggregation ist eine Synthesis der sinnlichen Form, und giebt folglich das, was nachher der Verstand durch den Begriff der Quantität oder Vielheit der sich neben oder nach einander befindenden Theile denkt, die Coalition ist eine Synthesis des sinnlichen aber gleichartigen Stoffs, aber nicht in so fern er nach einander oder neben einander ist, welches Aggregation seyn, und eben die Form betreffen würde,

fondern in fo fern der Einflufs deffen, was die Sinnlichkeit afficirt, auf den Sinn zwar in einem Augenblick (nicht wie bei der Aggregation in einem Zeitraum) aufgefafst, aber doch als Gröfse, die ftärker und fchwächer feyn kann, gedacht werden mufs. Es ift nehmlich zwifchen der Aggregation und Coalition der fpecififche Unterfchied, dafs bei der Aggregation die Synthefis der Vielheit durch das Fortfchreiten von den Theilen zu dem Ganzen gefchieht, bei der Coalition hingegen das Ganze in einem Nu ohne alle Anfchauung einer Zeit in der Empfindung aufgefafst wird, und daher die Synthefis der Vielheit derfelben, der die Coalition zum Grunde liegt, eigentlich nur durch das Fortfchreiten von dem Ganzen zu den Theilen vorgeftellt werden kann.

6. Wenn ich die erleuchtete Mondfcheibe fehe, fo unterfcheide ich zweierlei fpecififch verfchiedene Gröffen an ihrer Erleuchtung, nehmlich die extenfive und die intenfive. Das heifst: ich unterfcheide, wie weit fich die Erleuchtung über die Mondfcheibe erftreckt, oder wie grofs der Theil des Mondes ift, welcher erleuchtet wird; dies ift die extenfive Gröfse feiner Erleuchtung. Man kann aber auch feine Beobachtung darauf richten, wie ftark der Mond erleuchtet ift, und wie ftark das Licht ift, womit er leuchtet. So hat man z. B. durch Beobachtung und Rechnung gefunden, dafs die Sonne mehr als 300000 mal ftärker leuchtet, als der Vollmond. Nun kann man bei der extenfiven Gröfse der Erleuchtung von einem erleuchteten Theil des Mondes zu dem andern fortgehen, bis man endlich durch die Aggregation die ganze erleuchtete Scheibe des Vollmondes als ein Ganzes anfchauet. Allein die Empfindung von der Stärke des Vollmondslichts erhalten wir nicht durch Theilvorftellungen, fondern wir können nur von dem Totaleindruck, als einer Einheit, auf Theilvorftellungen, oder auf Eindrücke von minderer Stärke fortfchreiten, oder uns vorftellen, wie die Erleuchtung etwa durch die Entfernung der Sonne abnehmen kann.

7. Die Synthefis der Coalition beftehet alfo in der nothwendigen Vorftellung des Verftandes von dem noth-

wendigen Fortgange von dem Ganzen zu den Theilen, um in einer Gröſse Vielheit zu denken. Diejenige Gröſse, bei welcher allein dieſer und nicht der umgekehrte Fortgang von den Theilen zu dem Ganzen möglich iſt, heiſst eben intenſive Gröſse.

Cörper,

corpus, *corps*, Materie, welche zwiſchen beſtimmten Grenzen eingeſchloſſen iſt (N. 85.). Zu einem Cörper gehört:

a. etwas, das auf Empfindung beruhet, nehmlich die Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe, Schwere, Empfindbarkeit, u. ſ. w.

b. etwas, das der Verſtand davon denkt, nehmlich Quantität der Materie, Beſchaffenheit und Realität des Cörpers, Subſtanz, Kraft, Zuſammenſetzung, Theilbarkeit, u. ſ. w.

c. etwas, das auf reiner Anſchauung beruhet, nehmlich Ausdehnung und Geſtalt oder Figur (C. 35.).

Das erſte iſt das Sinnliche am Cörper; das zweite, das, wodurch das Sinnliche an ihm gedacht wird; das dritte, die nothwendige ſinnliche Form des Stoffs der Empfindung. Das erſte iſt das Gegebene, das zweite ſind die nothwendigen Verſtandesbegriffe, wodurch das Gegebene erſt verſtanden wird, das letztere aber iſt die nothwendige Form der Anſchauung, durch die es erſt möglich wird, Vorſtellung von Cörpern, als äuſsern Gegenſtänden zu bekommen. Die Quellen von allen dreien ſind daher ſehr verſchieden. Das erſte entſpringt empiriſch, oder durch Wahrnehmung; das zweite aus dem reinen Verſtande, der dieſe ſeine Begriffe beim Denken des gegebenen Stoffs aus ſich ſelbſt erzeugt; und das dritte aus der reinen Sinnlichkeit, welche bei der Anſchauung des Empiriſch - ſinnlichen ebenfalls die Form aus ſich ſelbſt erzeugt, obwohl das Beſtimmte der Form ſich auf dem Empiriſchen gründet.

2. Man kann dies die transſcendentale Erörterung des Begriffs eines Cörpers nennen. Dann iſt ein Cörper ein durch die Form der reinen Sinnlichkeit,

und die Begriffe des reinen Verſtandes, beſtimmtes dem äuſsern Sinne Gegebenes, oder, ein Ding, das, ob zwar nach dem, was es an ſich ſelbſt ſeyn mag, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellung kennen, welche ſein Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit uns verſchafft (P. 63.). Dies iſt ein Cörper in transſcendentaler Bedeutung. Diejenige Erklärung, die an der Spitze dieſes Artikels ſtehet, ſagt aus, was ein Cörper in phyſiſcher Bedeutung iſt, d. h. was für Merkmale der Begriff desjenigen Erfahrungsgegenſtandes, den man Cörper nennt, enthält. Die transſcendentale Bedeutung hingegen giebt an, was der Cörper iſt, wenn man auf den Urſprung der Vorſtellung eines Cörpers überhaupt ſiehet, und was daran aus dem vorſtellenden Subject ſelbſt, und was aus der Wahrnehmung deſſelben entſpringt. Die transſcendentale Erörterung lehrt, daſs der Cörper nur eine Erſcheinung iſt, d. i. etwas, was nur in unſern Sinnen durch Affection derſelben vorhanden iſt, alſo an und für ſich, auſser unſern Gedanken, oder, ohne Beziehung auf unſre (menſchliche) Wahrnehmung nicht als exiſtirend gedacht werden kann (P. 141.). Hiernach müſſen alle Cörper mit ſamt dem Raume, darin ſie ſich befinden, für nichts als bloſse Vorſtellungen in uns, d. h. unſers Gemüths, gehalten werden, und exiſtiren nirgend anders, als bloſs in unſern Gedanken, d. h. als, obwohl unwillkührliche, Wirkungen unſrer Erkenntniſskräfte (C. 518. Pr. 62.).

3. Nimmt man nehmlich an, daſs es auch auſser der menſchlichen Vorſtellung einen Raum mit Cörpern in demſelben gebe, ſo behauptet man damit, daſs Empfindung, Form, und alle Verbindung, die in den Objecten wahrgenommen und erkannt wird, nicht in der Sinnlichkeit, ſondern lediglich in den Objecten ſelbſt liege, und dieſe Behauptung nennt Kant den transſcendentalen Realismus. Die Behauptung des Gegentheils, welche allein erwieſen werden kann, heiſst der transſcendentale oder critiſche Idealismus, und die grundloſe Behauptung von der Verbindung zweier weſentlich verſchiedener Subſtanzen, als Dinge an ſich, nehmlich geiſtiger und cörperlicher, heiſst der transſcendentale Dualismus.

4. Cörper ſind alſo nicht Gegenſtände an ſich, ſondern äuſsere Erſcheinungen im Raume, oder Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und nichts anders, als eine eigene Art von Vorſtellungen, nehmlich eine ſolche, die nicht von der bloſsen Willkühr des Gemüths abhängt (Pr. 140.).

5. Die Anſchauung eines Cörpers, als einer in ihren Grenzen eingeſchloſſenen äuſsern Erſcheinung, entſtehet durch zweierlei Syntheſis, durch die Syntheſis der Aggregation und die der Coalition, ſ. Aggregation und Coalition. Durch die erſtere wird er eine ausgedehnte Gröſse in Raum und Zeit, durch die zweite bekommt er einen Grad der Dichtigkeit oder Raumeserfüllung. In Rückſicht der erſtern Syntheſis kann ich mir ihn als unendlich theilbar vorſtellen; denn er iſt nichts als erfüllter Raum zwiſchen Grenzen. Da nun der mathematiſche oder nicht erfüllte Raum, wie jeder Mathematiker, wegen der Continuität deſſelben, zugiebt, ins Unendliche theilbar iſt, ſo muſs es auch der erfüllte ſeyn. Nun könnte zwar jemand behaupten, man würde bei der Theilung, wenn ſie ſo weit möglich wäre, endlich auf untheilbare phyſiſche Puncte kommen. Allein das iſt nicht möglich, weil alsdann dieſe Puncte nicht diejenige urſprüngliche Kraft der Materie haben müſsten, welche die zurückſtoſſende Kraft heiſst, und durch welche die Materie allein den Raum erfüllt. Der phyſiſche Punct würde alſo keinen Raum erfüllen, folglich nicht Materie ſeyn. Alſo muſs jeder noch ſo kleine phyſiſche Punct vermittelſt ſeiner Ausdehnungskraft immer wieder theilbar ſeyn, und ſo fort ins Unendliche (N. 43. 44.). Darum beſtehet aber ein Cörper nicht aus unendlich vielen Theilen. Denn der Cörper iſt ja nicht ein Ding an ſich, das da für ſich beſtände, wenn es auch nicht angeſchauet würde. Folglich gehet die Theilung des Cörpers nur immer ſo weit, als ſie getrieben wird, und er iſt unendlich theilbar, heiſst nicht, es exiſtiren unendlich viel Theile, ſondern, es giebt keine abſolute Grenze der Theilung deſſelben, man kömmt nur immer an eine relative Grenze, d. h. man kann aus Schwäche des Organs (des Auges u. ſ. w.) oder der

Werkzeuge nicht weiter theilen, würde aber die Theilung aufs neue fortsetzen können, wenn dieses zufällige Hinderniss gehoben wäre, und so ins Unendliche (G. 553.).

6. Wenn Kant sich gegen den Vorwurf, als behaupte er den gewöhnlichen (materiellen) Idealismus, vertheidigt (Pr. 63.), so sagt er: es giebt ausser uns Cörper. Dies heisst, der Raum mit den darin befindlichen Cörpern ist nicht etwa eine Illusion, oder Täuschung, sondern der äussere Sinn hat für uns so wohl Realität als der innere, daher sind die Cörper im Raume eben so reell als die Gedanken, welche nicht räumlich sind, nur in der Zeit gedacht werden, und sich bloss im innern Sinne befinden. Die Cörper sind Erscheinungen, die wir dadurch kennen, dass die gegebene Vorstellung Cörper die Sinnlichkeit afficirt, oder einen (unwillkührlichen) Einfluss auf dieselbe hat, deswegen sie eben gegeben heisst. Der Gegenstand, den wir Cörper nennen, ist also wirklich (nehmlich ein wirklicher Erfahrungsgegenstand), denn er wird im Raume nach den Gesetzen der Sinnlichkeit angeschauet; dennoch aber ist er bloss Erscheinung, das ist ein Gegenstand, dessen Daseyn zugleich von unserm Erkenntnissvermögen abhängt, und allein durch dasselbe möglich wird. Als Ding an sich aber ist uns dieser Gegenstand unbekannt, d. h. wir wissen nichts davon, was dasjenige, was da erscheint, seyn mag, als etwas, das nicht erscheint, also ohne diese Beziehung auf unsere Sinnlichkeit.

7. Der materielle, empirische oder psychologische Idealismus macht also die Erscheinungen zu Schein, und behauptet, es scheine nur so, als wären Cörper im Raume, im Grunde wären es Gedanken im innern Sinne, der Mensch bilde sich bloss ein, Cörper wahrzunehmen; er verwirft die Existenz der Erfahrungsgegenstände, von deren Existenz wir doch allein einen Begriff haben können, und verdient daher den Namen des schwärmenden Idealismus; so wie die Behauptung, dass die Erfahrungsgegenstände nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, den des träumenden Idealismus (Pr. 71.). Der critische Idealismus aber

behauptet, es kann im Raume nichts anders als Erſcheinungen geben, und dieſe Erſcheinungen ſind eben die wirklich exiſtirenden Gegenſtände der Erfahrung, die ſich dadurch, daſs ſie ſich im Raume befinden, von den bloſsen Gedanken und Bildern der Phantaſie hinlänglich unterſcheiden. Was es aber mit ſolchen Erſcheinungen auſser dem Felde der Erfahrung, z. B. für Gott, der da alles erkennt, wie es iſt, und nicht, wie es ſinnlichen Weſen erſcheint und ſie afficirt, für eine Bewandniſs haben mag, das wiſſen wir nicht (Pr. 65.). Kants Behauptung heiſst daher der empiriſche Realismus, und die Verbindung zwiſchen Vorſtellungen des innern und äuſsern Sinnes in Einem Subjecte der empiriſche Dualismus.

8. Vor Kant ſchon behauptete man, daſs gewiſſe Beſchaffenheiten der Cörper Erſcheinungen wären, z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack u. ſ. w., kurz alles, was ſubjectiv und zufällig iſt; man nannte dieſe Qualitäten *ſecundariae* oder vom zweiten Range. Kant aber behauptet, daſs auch die übrigen Qualitäten, die man *primariae*, oder vom erſten Range nannte, z. B. die Ausdehnung, der Ort, der Raum mit allem, was ihm anhängig iſt (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Schwere u. ſ. w.), kurz überhaupt alle Beſchaffenheiten der Cörper, die in der Anſchauung derſelben zu finden ſind, bloſse Erſcheinungen ſind. Dadurch wird nun der Gegenſtand, der uns erſcheint, nicht eine bloſse Einbildung, ſo wenig als dadurch, wenn bloſs jene Beſchaffenheiten vom zweiten Range für Erſcheinungen gehalten werden. Es iſt nur der Unterſchied zwiſchen Kants Behauptung und jener, daſs wenn bloſs die Beſchaffenheiten vom zweiten Range Erſcheinungen ſind, etwas übrig bleibt, was nicht Erſcheinung, ſondern Ding an ſich iſt, ob man wohl dennoch nicht weiſs, was jene Erſcheinungen oder Beſchaffenheiten vom zweiten Range an dieſem Dinge an ſich ſind. Bei Kants Behauptung iſt der ganze Körper Erſcheinung, und man weiſs nun bloſs nicht, was der ganze Körper an ſich iſt, obwohl ſeine Beſchaffenheiten vom erſten Range darum eben ſo wohl wirklich exiſtirende Erfahrungsgegenſtände ſind, als

jene vom zweiten Range. Die Undurchdringlichkeit des Cörpers iſt in der Erfahrung eben ſowohl wirklich, als die Farbe deſſelben, was aber beide auſser der Vorſtellung des Menſchen und den nothwendigen Geſetzen ſeines Erkenntniſsvermögens ſeyn mögen, das wiſſen wir nicht (Pr. 64.) ſ. übrigens Idealismus.

9. Ein Cörper, in mechaniſcher Bedeutung, iſt eine Maſſe von beſtimmter Geſtalt. Wenn nehmlich die Materie auf eine andre, vermittelſt der Bewegung, wirkt, und man betrachtet alle Theile derſelben als zugleich wirkend oder eine andere Materie in Bewegung ſetzend, ſo heiſsen alle dieſe Theile zuſammengenommen die Maſſe. Hat nun dieſe Maſſe eine beſtimmte Geſtalt, ſo nennt man dieſe geſtaltete Maſſe in der Mechanik einen Cörper (N. 108.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 35. — II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 518. — IX. Abſchn. II. S. 553.

Deſſ. Prolegom. § 13. Anmerk. II. S. 62. ſ. Anmerk. III. S. 65. — §. 13 S. 71. — §. 49. S. 140. - 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturl. Dynam. Lehr. 4. Bew. S. 43. 44. Dynam. 1. S. 85. — Mechanik. Erkl. 2. S 108.

Cogito ergo ſum.

Ich denke, folglich bin ich.

Das iſt der Grundſatz des Carteſius (*Princip. Philoſ. P. I. VII.*). Er behauptet mit demſelben, daſs der Satz: ich denke, eine Wahrnehmung von einem Daſeyn enthalte. Unter Denken verſtehet er nehmlich alles das, was im Bewuſstſeyn vorgehet, z. B. verſtehen, wollen, ſich einbilden, fühlen u. ſ. w. Wenn ich ſage, meint Carteſius, ich ſehe, und ich verſtehe es von dem, was der Cörper dabei thut, ſo kann ich mir bloſs einbilden, daſs ich ſehe, wie z. B. im Schlafe; verſtehe ich aber darunter, daſs ich mirs bewuſst bin, daſs ich ſehe, und beziehe alſo das Sehen auf eine Handlung im Gemüth, welches das Sehen empfindet und ſich vorſtellt, ſo kann ich mich nicht irren, ſondern bin ganz ſicher, daſs dies wirk-

lich iſt (C. 40. 51.). Mehr hievon ſiehe bei den Worten: Ich, Seele.

2. Kant giebt nun zwar zu, daſs wir uns unſers Daſeyns, als in der Zeit beſtimmt, bewuſst ſind (C. 275.); allein, da die Zeit Form des innern Sinnes ſei, ſo folge, daſs auch das Daſeyn unſrer Seele für nichts anders, als für das Daſeyn eines Gegenſtandes als Erſcheinung erkannt werden könne, folglich das *cogito ergo ſum* nichts weiter ausſage, als, da ich denke, ſo muſs eine Denkkraft im innern Sinne ſeyn. Aber alles, was im innern Sinne iſt, iſt eben ſo wohl Erſcheinung, als das, was im äuſsern Sinne iſt, folglich kann durch den Carteſianiſchen Satz das Daſeyn der Seele, als einer Nichterſcheinung, Dinges an ſich, und einfachen Weſens, nicht bewieſen werden (C. 405.)

Cohäſion.

S. Zuſammenhang.

Colliſion.

Widerſtand der Pflichten, *colliſio officiorum ſ. obligationum, colliſion des devoirs.* Das Verhältniſs zweier Pflichten zu einander, durch welches die eine derſelben die andere ganz oder zum Theil aufhebt, ſ. Pflicht, Verbindlichkeit. Eine Pflicht iſt aber die allgemeingültige Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Moralgeſetz; nun kann das Moralgeſetz nicht zwei einander entgegengeſetzte Handlungen zugleich nothwendig machen, es kann nicht zwei entgegengeſetzte Regeln zu Geboten erheben, ſondern, wenn es Pflicht iſt, nach der einen Regel zu handeln, ſo iſt es nicht nur keine Pflicht, ſondern ſogar pflichtwidrig, nach der andern zu handeln. Es iſt alſo ein ſolches Verhältniſs zweier Pflichten oder Verbindlichkeiten zu einander, als man Colliſion der Pflichten nennt, gar nicht denkbar (*obligationes non colliduntur*). Es können aber in einem moraliſchen Weſen Gründe und Gegengründe für eine

Regel seyn, die sie entweder zum Gebot machen, oder nicht, solche Gründe heissen Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*). Gesetzt nun, die Gründe reichen nicht zu, eine Regel zum Gebot zu machen, so sind sie nur eingebildete Verpflichtungsgründe (*rationes obligandi*) *non obligantes*), und dann ist die Handlung, welche von der Regel vorgeschrieben wird, nicht Pflicht. Wenn zwei solche Gründe einander widerstreiten, so sagt die practische Philosophie nicht, dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte (*fortior obligatio vincit*), sondern der stärkere Verpflichtungsgrund behält den Platz (*fortior obligandi ratio vincit*) (K. XXIII. f.).

Colonie.

Provinz, *colonia*, *colonie*. Ein Volk, das zwar seine eigene Verfassung hat, über welches aber ein fremder Staat die oberste ausübende Gewalt hat. Der fremde Staat, dessen Bürger in der Colonie oder Provinz nur Fremdlinge und nicht Mitbürger sind, aber der doch die Provinz beherrscht, heisst der Mutterstaat (*Metropolis*). Die Provinz heisst in Beziehung darauf, dass sie vom Mutterstaat beherrscht wird, der Tochterstaat, wird aber dabei doch von sich selbst regiert. Irland ist jetzt eine solche Colonie oder Provinz von Grossbritannien, und dieses der Mutterstaat Irlands. Irland wird nehmlich von Grossbritannien beherrscht, regiert sich aber doch selbst durch sein eigenes Parlament, doch unter dem Vorsitze eines Vicekönigs, der die ausübende Gewalt Grossbritanniens über Irland repräsentirt (K. 224.). Das Wort Colonie kömmt her von *colonus*, der einen gemietheten Acker bauet (*Ludov. Vives Comment. in Augustin. de civit. Dei. lib. X. c. I.*)

Colossalisch.

S. Ungeheuer.

Commercium.

S. Gemeinschaft.

Communion,

Abendmahl, Tifch des Herrn, κλασις του ἀρτου (Ap. Gefch. 11, 42.), ἐυλογια (1. Cor. 10, 16. vergl. mit Matth. 26, 26.), τραπεζη κυριου (1. Cor. 10, 21.), κοινωνια του ἁιματος και του σωματος του χριστου (1. Cor. 10, 16.), κυριακον δειπνον (1. Cor. 11, 20.). ἐυχαριστια (wegen Matth. 26, 27, nach der Analogie mit ἐυλογια), *fractio panis*, *menfa domini*, *communio corporis et fanguinis Chrifti*, *coena domini*, *facra coena*, *euchariftia*, *facramentum communicatae carnis et fanguinis Chrifti*, *facramentum carnis et fanguinis f. corporis et fanguinis Jefu Chrifti*, *communion*, *fainte cene*. Diefen Namen führt eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit in der chriftlichen Kirche, durch welche die Vereinigung aller Glieder derfelben zu einem ethifchen Cörper erhalten wird, oder, wie Kant auch erklärt, die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung der Kirchengemeinfchaft nach Gefetzen der Gleichheit.

1. Es ift nehmlich bei diefer Handlung nicht von einem Dienft der Herzen (Dienft Gottes im Geift und in der Wahrheit) die Rede, der nur in der Gefinnung der Pflicht beftehen kann; fondern von der Repräfentirung des unfichtbaren Dienftes Gottes durch etwas Sichtbares, und der Veranfchaulichung deffelben zum Behuf des Praktifchen. Da das Unfichtbare bei Menfchen einer folchen Verfinnlichung bedarf, und diefes ein unentbehrliches Mittel ift, das Sittlichgute zu befördern, fo fieht man wohl, dafs auch die Vernunft eine folche Beförderung des Sittlichguten als Pflichtbeobachtung vorfchreibt, dafs aber die äufsere Förmlichkeit, wodurch fie erfüllt wird, zufällig ift (R. 299.).

2. Der wahre Geift und die wahre Bedeutung eines Dienftes Gottes beftehet darin, dafs wir unfre ganze Gefinnung dem Reiche Gottes in uns und aufser uns weihen (f. Chriftenthum, I.). Es ift alfo auch Pflicht, diefe Gefinnung:

a. intenfive, feftzugründen;

b. extenfive, auszubreiten;

* dem Raume nach, oder unter Zeitgenoffen;

β. der Zeit nach, oder fortpflanzen auf die Nachkommen.

c. protensive, sie, der Dauer nach, zu erhalten.

Hieraus entstehen also vier Pflichtbeobachtungen, welche die Beförderung moralisch guter Gesinnung zum Zweck haben. Diese vier Pflichtbeobachtungen können durch gewisse feierliche Gebräuche (Förmlichkeiten) gleichsam sinnlich dargestellt werden, damit sie nicht bloſse Ideen der Vernunft bleiben, sondern wirklich in That übergehen, und dadurch in der Erfahrung Realität bekommen.

3. Nun sind alle Anschauungen, die man Begriffen *a priori* unterlegt, entweder Schemate, wenn sie nehmlich geradezu den Begriff darstellen, wie z. B. in der Geometrie; oder Symbole, wenn sie ihn, wie das bei Vernunftideen der Fall ist, vermittelst einer Analogie (zu welcher man sich auch empirischer Anschauungen bedient) darstellen. Da nun hier von Vernunftideen die Rede ist, welche nur nach einer gewissen Analogie anschaulich gemacht werden können, das ist, durch solche Anschauungen, die mit den Ideen nicht in nothwendiger Verbindung stehen, so geschieht die Versinnlichung jener vier Pflichtbeobachtungen nicht schematisch, sondern symbolisch. Kant hat daher (R. 299.) das Wort Schema in einem weitern Sinne genommen, für Anschauung überhaupt, hätte aber eigentlich nach seiner ganz vortrefflichen Bestimmung des Sprachgebrauchs (U. 255. ff.) sagen sollen: diesen vier Pflichtbeobachtungen können nun gewisse Förmlichkeiten zum Symbol dienen.

4. Man hat also auch in der christlichen Kirche vier Symbole, oder sinnliche Mittel, welche insgesammt die Absicht, das Sittlichgute zu befördern, durch äuſserliche Handlungen darstellen. Das eine dieser Symbole ist nun die Communion, welche die Pflicht, das Sittlichgute, durch die Gemeinschaft in einer Kirche, zu erhalten, versinnlicht.

5. Man hat diese symbolische Handlung die Communion genannt, von dem lateinischen Worte *communio*, Gemeinschaft. Diese Benennung ist aus 1. Cor. 10, 16. und bedeutet zunächst die Theilnahme an dem Tode

Christi durch den Genuſs der Symbole deſſelben, (die Gemeinſchaft mit dem Leibe und Blute Chriſti); dann aber auch die Erhaltung der Vereinigung der Bekenner Jeſu zu einem ſittlichen Cörper (die Gemeinſchaft unter einander) (1 Cor. 10, 17.). Die letztere nehmlich als eine Folge der erſtern.

6. Die Geſchichte der Communion verdiente wohl, ſo wie die Geſchichte der Förmlichkeiten und Gebräuche der chriſtlichen Kirche überhaupt, eine eigene Unterſuchung und Bearbeitung, um die Entſtehung der falſchen Vorſtellung begreiflich zu machen, die man ſich nach und nach von dieſer ſymboliſchen Handlung gemacht hat. Es iſt gewiſs, daſs der Stifter der chriſtlichen Kirche ſelbſt dieſe Förmlichkeit angeordnet hat, und daſs er bei derſelben die zwiefache Abſicht hatte, ſeine Bekenner,

a. durch ihre Feier ſeines Gedächtniſſes, mit ſich,

b. durch ihre gemeinſchaftliche Theilnahme an dieſer Feier, unter einander

enger zu verbinden, um das Streben nach ſittlich guten Geſinnungen in ihnen fortdauernd zu machen. Wir ſehen aus 1 Cor. 11, 26, daſs die Apoſtel die feierliche Handlung Jeſu in der Nacht, da er verrathen wurde, und ſeine Worte dabei: thut das zu meinem Gedächtniſſe, als eine Aufforderung, dieſe ſymboliſche Feierlichkeit öfters zu wiederholen, verſtanden haben. Der Stifter der chriſtlichen Kirche ſaſs nehmlich mit ſeinen Jüngern an einer und derſelben Tafel, und genoſs mit ihnen etwas von einem und demſelben Brodt, und trank mit ihnen aus einem und demſelben Kelch, um die enge Verbindung, in der ſie alle unter einander und mit ihm ſtänden, zu verſinnlichen.

7. Dieſe Handlung ſoll verſinnlichen:

a. die Erneuerung der Kirchengemeinſchaft. Der gemeinſchaftliche Genuſs des Brodts und Weins an demſelben Tiſche ſoll die Verbindung, die Jeſus unter ſeinen Jüngern, zur Beförderung ſittlicher Geſinnungen, ſtiftete, im Andenken erhalten; und durch dieſe Feierlichkeit ſollen die Genoſſen derſelben ſie gleichſam immer wieder aufs neue knüpfen;

b. die Fortdauer der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs das Andenken an den Zweck des Christenthums, Verbindung aller Glieder unter einander zum gemeinschaftlichen Trachten nach sittlich guten Gesinnungen, erneuert, und die Verbindung immer wieder aufs neue geknüpft wird, wird die christliche Gesinnung in den Gemüthern erhalten; und diese Pflicht soll die Communion hauptsächlich versinnlichen;

c. die Fortpflanzung der Kirchengemeinschaft. Dadurch, dafs die confirmirten jungen Christen die Erlaubnifs bekommen, zum heiligen Abendmahl zu gehen, werden sie vollends mit Zusammenstimmung ihres Willens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; weil die Taufe zu einer Zeit (in der erstern Kindheit) geschieht, wo sie mehr ein Symbol für die Eltern und Taufzeugen als den Getauften ist.

d. Alles dieses geschiehet nach Gesetzen der Gleichheit, durch Essen und Trinken von Einem Brodt und Kelch an derselben Tafel, um damit zu bezeichnen, dafs alle zur Kirchengemeinschaft Verbundene, als Christen, einander gleich sind, und gleiche Zwecke, Pflichten, Ansprüche und Erwartungen haben.

8. Dieser Zweck der Communion könnte auch durch mancherlei andere symbolische Handlungen erreicht werden, sie ist also, wie jedes Symbol, zufällig. Allein der Stifter der christlichen Kirche hat einmal diese symbolische Handlung dazu verordnet, sie selbst, uns zum Beispiele, verrichtet: und sie ist zugleich ein feierliches Mittel, uns an ihn zu erinnern, da er sie in der bedenklichsten Stunde seines Lebens einsetzte, in der Nacht, da er verrathen wurde, und da er zugleich die Förmlichkeit des gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel mit seinem Kreuzestode in Beziehung setzt, indem die Zeichen, Brod und Wein, zugleich seine Hinrichtung vorstellen, und die Genossen dieser Zeichen dadurch an seinem Kreuzestode Theil nehmen, oder in eine gewisse Verbindung mit demselben, zur Stärkung ihrer Gesinnungen im Guten und ihrer Hoffnungen auf Gott, treten.

9. Diese Feierlichkeit, welche von den Gliedern der Kirche mehrmals wiederholt werden soll, weil sie sonst ihren Zweck nicht erreichen würde, enthält etwas Grosses. Menschen von allen Ständen, und oft von sehr verschiedenen Gesinnungen gegen einander, vergessen ihre bürgerliche Ungleichheit und ihre unsittliche Unverträglichkeit, und vereinigen sich durch eine gemeinschaftliche Feierlichkeit aufs neue zu dem Zweck, gleiche Gesinnungen der Pflicht in sich zu erhalten und zu befördern, und erinnern sich daran, dass sie vor dem, der ihr Schicksal in Händen hat, gleich sind, und dass keiner vor dem Andern einen Vorzug hat, als den ihm seine bessere Denkungsart geben kann. So wird die Denkungsart der Menschen, nach der sie so gern ihr Verhalten gegen Menschen nach bürgerlichen Verhältnissen, Stand, Reichthum u. s. w. einrichten, erweitert. Durch diese Feierlichkeit sollen ferner die Eigenliebe eingeschränkt und die Unverträglichkeit ausgerottet werden. Selbst, und hauptsächlich in Religionssachen soll diese Feierlichkeit die Unverträglichkeit und den Sectenhass verbannen, und daran erinnern, dass die Einigkeit des Geistes, die durch die Sittlichkeit gefordert wird, nicht in der Einigkeit in den Meinungen, sondern in der Einigkeit in der sittlich guten Denkungsart bestehe. So soll die Communion die Idee einer moralischen Gemeinschaft aller Menschen unter einander in den Gemüthern erwecken und beleben, und sie zum Fortstreben, sich dieser Idee immer mehr zu nähern, ermuntern.

10. Und so ist die Communion ein gutes Mittel, eine Gemeinde zu beleben, die sittliche Gesinnung der brüderlichen Liebe, die durch den gemeinschaftlichen Genuss an derselben Tafel, als in den Mitgenossen vorhanden vorgestellt werden soll, zu befördern. Wenn wir bei der Communion uns dem heiligen Tische nahen, sollen wir uns der wechselseitigen Liebe erinnern, die diejenigen gegen einander haben sollten, welche sich gemeinschaftlich zu einem sittlich guten Verhalten erwecken wollen. Aber nicht blofs zur Liebe gegen Religionsgenossen, gegen Menschen von derselben Gemeinde, von derselben Confession, gegen Mitchristen, sondern zu einer allgemeinen Bruder-

liebe soll uns diese Handlung beleben. Wir müssen nehmlich 1 Cor. 10, 17. offenbar so verstehen, dass die symbolische Handlung des Essens von einem Brodt die Gemeinschaft vorstellt, in welche nicht nur die Christen dadurch treten, sondern alle Menschen stehen, in so fern sie alle eine und dieselbe Bestimmung, das Trachten nach dem Reiche Gottes, haben. Denn die Bestimmung des Christen ist die Bestimmung des Menschen, und die Lehre Christi soll nur das Mittel seyn, jenes Trachten zu befördern.

Von den frühesten Zeiten des Christenthums an fanden sich Menschen, welche rühmten, dass Gott mit der Celebrirung der Communion besondere Gnaden verbunden habe. Hilarius sagt z. B. (*de trinitate lib. VIII*), Joh, 14, 20. sei nicht von der Einheit des Willens die Rede, sondern davon, dass Christus durch das Geheimniss des Sacraments natürlich, cörperlich und unzertrennlich (*naturaliter*, *corporaliter et inseparabiliter*) in uns sei. Es ist hier nicht der Ort, die mancherlei Meinungen von den Gnadenwirkungen des h. Abendmahls anzuführen. Die Lehre, dass die Zeichen bei der Communion durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, ist bekannt genug. Paschasius Radbert hat zuerst, im Jahr 831, durch seine Schrift über das Sacrament des Leibes und Bluts J. C., zu den endlosen Streitigkeiten über die Mahlzeit des Friedens Veranlassung gegeben. Er behauptete, dasselbe Fleisch Christi, welches geboren worden und gelitten habe, würde natürlich, unter der Gestalt Brodts und Weins im Abendmahl dargereicht. Ihm widersprachen, auf Befehl Carls des Kahlen, Ratramn, Joh. Scot, und im 11. Jahrhundert Berengarius, und behaupteten, nur die Figur, das Bild des Leibes und Blutes Christi sei im Abendmahl zugegen. Ob diese Meinung wohl von dem unterschieden ist, was H. Zwingli sieben hundert Jahr nachher lehrte, nehmlich im Jahr 1524, dass Leib und Blut bloss Zeichen des abwesenden Leibes und Bluts Christi sind? Papst Innocenz III. machte zuerst im Jahr 1215. die Transsubstantiation zu einem Glaubensartikel.

12. Die Communion iſt bloſs eine kirchliche Handlung, d. i. eine ſolche, welche nur in einer beſtimmten Religionsgeſellſchaft, nehmlich der chriſtlichen, für die Mitglieder derſelben nothwendig iſt, weil ſie der Stifter als ein Symbol vorgeſchrieben hat. Uebrigens iſt ſie zufällig, und kann nicht etwa allen Menſchen zur Pflicht gemacht werden, welches doch ſeyn müſste, wenn ſie ein Gnadenmittel wäre. Man hat es nehmlich ſchon frühe unter die Glaubensartikel aufgenommen, durch den Genuſs des h. Abendmals erlange der gebeſſerte Menſch die Vergebung ſeiner vergangenen Sünden und die Gnade Gottes; woher auch der Gebrauch entſtanden iſt, noch auf dem Sterbebette zu communiciren.

13. Die Communion nun als ein ſolches Gnadenmittel anſehen, iſt ein Wahn der Religion, d. i. eine Täuſchung, das Symbol mit der Sache, die es vorſtellen ſoll, Beförderung der Fortdauer ſittlich guter Geſinnungen, für gleichgeltend zu halten. Dieſer Wahn aber kann nicht anders als dem Geiſte des Chriſtenthums (ſ. Chriſtenthum) gerade entgegen wirken.

Kant. Relig. innerh. d. Gr. IV. St. Allgem. Anmerk. S. 300 — 4, S. 310.

Complicen.

S. Mitſchuldige.

Compoſition.

S. Zuſammenſetzung.

Concret,

συνδεδιασμενον, *in concreto*, in der Naturforſchung. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit zu bezeichnen, daſs man ſich wirkliche Natur, wirkliche Gegenſtände der Erfahrung vorſtellt. Etwas ſich concret oder *in concreto* vorſtellen heiſst, ſich es vorſtellen, wie es wirklich in der Natur zu finden iſt, oder doch, den Geſetzen der Natur gemäſs, zu finden ſeyn könnte. Es iſt dem abſtract oder *in abſtracto* ent-

gegengeſetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, daſs man ſich bloſs **Begriffe** vorſtelle, ohne darauf zu ſehen, wie das, was durch dieſe Begriffe gedacht wird, an Erfahrungsgegenſtänden vorhanden ſeyn mag. Vom Daſeyn Gottes, ſagt z. B. Kant, können wir keinen Gebrauch machen, der *in concreto* d. i. in der Naturforſchung ſeinen Nutzen bewieſe. Das Daſeyn Gottes iſt nehmlich nicht wirkliche Natur, kein wirklicher Gegenſtand der Erfahrung, und eben daher kann auch daſſelbe nicht als eine Natururſache gebraucht werden, um etwas als Wirkung davon abzuleiten. Sobald ich alſo von einer Wirkung ſage, ſie rühre von Gott her, ſo gebe ich keine Natururſache an, und **erkläre nichts**. (C. 826.). Der Begriff eines Kindes überhaupt iſt etwas *in abſtracto*, weil es in der Erfahrung immer noch mit andern Eigenſchaften zuſammen vorhanden iſt, von denen bei der Vorſtellung eines Kindes überhaupt **abſtrahirt**, d. i. nicht darauf geſehen wird; der Begriff eines **bürgerlichen Kindes** iſt gegen den eines Kindes überhaupt ſchon etwas *in concreto*, weil bei demſelben eine Eigenſchaft mitgenommen wird, mit der ein Kind überhaupt in der Erfahrung exiſtirt. Aber eigentlich giebt es auch kein bürgerliches Kind überhaupt, ſondern jedes meiner Kinder iſt ein bürgerliches Kind, d. h. hat unter mehrern Eigenſchaften auch die an ſich, daſs es das Kind eines Bürgerlichen iſt, von allen den übrigen Eigenſchaften wird aber abſtrahirt, und ſo habe ich den Begriff eines bürgerlichen Kindes, der in dieſer Rückſicht ebenfalls ein Begriff *in abſtracto*, jedes meiner Kinder aber ein Ding *in concreto* iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 826.
Deſſ. Schrift über eine Entdeckung I. Abſchn. 13. S. 26. *)

Concupiſcenz.

S. Gelüſten.

Concurrenz.

S. Gemeinschaft. Wechselwirkung.

Configurationen,

freie Bildungen, *configurationes*, *configurations*. Diesen Namen führt das Phänomen, wenn aus einem Flüssigen, das in Ruhe ist, durch Verflüchtigung oder Absonderung eines Theils desselben (bisweilen bloss der Wärmematerie) das Uebrige bei dem Festwerden eine bestimmte Gestalt annimmt. So nimmt das Eis unter den gehörigen Umständen eine regelmäsige Gestalt an, und bildet sich gewöhnlich in Nadeln oder kleinen Strahlen, die sich unter einem Winkel von 60° durchkreuzen. Auch viele Salze, ingleichen Steine, die von einer im Wasser, wer weiss durch was für Vermittelung, aufgelösete Erdart erzeugt werden, nehmen bestimmte Gestalten an. Eben so, sagt Kant, bilden sich die drusichten Configurationen vieler Minern. Unter Minern (*Minera*) sind Stücken Erde zu verstehen, die mit Salz, Schwefel oder Metall vermischt sind. Diese Minern sind drusicht, heisst, die Materien sind in solchen Minern nicht gleichförmig unter einander gemischt, sondern man findet ganze Stücken reine Materie, z. B. Metalle oder Salze u. s. w. in ihnen, welche eben Drusen heissen, s. Anschiessen (M. II. 766. U. 250.).

2. Die Ursache der Configurationen ist die Attraction oder Anziehungskraft; „denn wenn," wie Bergmann sagt (Phys. Beschr. der Erdkugel II. B. V. Abth. 4 Cap. §. 175. S. 274), „die Theile einer gleichförmig vertheilten Materie, bei Verringerung oder Schwächung des Auflösungsmittels, welches allem Vermuthen nach Wasser war, einander immer näher kommen, so wird endlich der Abstand so klein, dass mehrere auf einander wirken können, und da dies allezeit ungefähr gleich geschehen muss, so entstehet auch eine bestimmte äussere Gestalt für jede Art Materie, welches man das Anschiessen der Theile nennt. Jedoch muss der

Unterschied natürlicher Weise auch auf die Zeit ankommen, in welcher das Auflösungsmittel verändert wird, denn je geschwinder solches verringert oder abgekältet wird, desto geschwinder und unordentlicher fallen die Theilchen zusammen, und umgekehrt, wenn die Veränderung allmählig geschieht. Die Natur scheint auf unendliche Art mit der Ungleichheit dieser Configurationen zu spielen, aber wenn sie genauer betrachtet werden, so findet man, daſs die meisten Veränderungen von wenigen ursprünglichen Figuren sind. Merkwürdig ist es, daſs unter den Crystallen alle fünf reguläre geometrische Körper vorkommen." S. Anschieſsen. 7. (U. 250).

3. Kant führt, zum Beispiel der drusichten Configurationen vieler Minern, den Bleiglanz (*galena*) an. Dieses ist vererztes Blei, welches gewöhnlich in Würfeln mit abgestumpften Ecken gefunden wird, und eins der gemeinsten Erze ist. Das zweite Beispiel ist Rothgüldenerz (*argent rouge*). Dieses ist vererztes Silber, welches crystallisirt, und als sechsseitige Säulen, mit sechsseitigen oder dreiseitigen Endspitzen, gefunden wird. Dergleichen Configurationen geben auch andere Silbererze, als Silberhornerz, Schwarzgüldenerz, Glaserz und andere vererzte Metalle. Unter den Mineralien kommen übrigens verschiedene Crystalle vor, zu denen die Kunst bisher kein in der Natur freies Auflösungsmittel hat entdecken können. Der groſse Newton schrieb den Theilen eine gewisse Polarität zu, so daſs gewisse Seiten einander anzögen, oder einander zurückstöſsen (Bergmann a. a. O. S. 285. U. 250.).

4. Aber auch innerlich, sagt Kant, zeigen alle durch Hitze flüssig gewesene*) Materien im Bruche eine bestimmte Textur. Wenn man würflichte Crystalle von einander schlägt, und auf das genauste betrachtet, so findet man oft nichts anders, als ein

*) Diese Worte müssen nach M. II, 767. vor Materie stehen.

gleichförmiges würflichtes Wesen, welches die Art der Zusammenfügung nicht weiter verräth; aber ihr eigenes Gewicht oder die Luftberührung hat zuweilen verursacht, daſs diese Kunststücke nicht zur Vollkommenheit gebracht werden, und sie auch äuſserlich ihre specifisch eigenthümliche Gestalt nicht zeigen konnten. Die denn hervorgebrachten Anschieſsungen oder Miſsgeburten entdecken aber, bei näherer Untersuchung, einen höchst wunderbaren Bau, der aus vierseitigen leeren Pyramiden oder Trichtern bestehet (Fig. 20), deren jeder aus vier Dreiecken zusammengesetzt ist, und diese aus parallelen Fäden. Sechs solche gleich groſse Trichter mit den Spitzen um einen Punct zusammengesetzt machen gleichsam das Skelet aus, die Hölungen desselben werden nach der Hand immer mit kleinern und kleinern Trichtern ausgefüllt, und so wird endlich ein vollkommener Würfel zu Stande gebracht (Fig. 21) (Bergmann. l. c. S. 275. U. 250.).

5. Kant sagt, man habe dieses auch an einigen Metallen beobachtet, die nach der Schmelzung äuſserlich verhärtet waren. Da diese innerlich noch flüſsig waren, so zapfte man den innern flüſsigen Theil ab. Als nun das übrige zurückgebliebene ruhig anschieſsen konnte, so gab es eine bestimmte Gestalt. Viele von den erwähnten mineralischen Crystallisationen geben oft so überaus schöne Gestalten im Bruch, als wenn sie durch Kunst hervorgebracht wären.

6. Kant führt z. B. die Spatdrusen an; worunter man Stücke von durchscheinenden und durchsichtigen Steinen und metallischen Kalken versteht, die eine meist rhomboidische Bruchgestalt von glatter glänzender Fläche und bestimmten Ecken und Winkeln haben, und die mithin eigentlich eine gewisse Art von Textur bezeichnet. Eine Gattung derselben nennt man, weil ihre Materie von ansehnlichem specifischen Gewicht ist, Schwerspath. Eine ganz auffallend ausgezeichnete Art eines schneeweisen Schwerspaths ist z. B. der Aehrenstein (*lapis acerosus*); er hat eine blumichte Gestalt wie ästige Aehren, womit ein festes graues mergelartiges Gestein wie durchwachsen ist, so daſs durchschnittene Tafeln davon ein ausnehmend schönes Ansehen haben. Er ist vor vielen Jahren einmal

in der Gegend von Ofterode am Harz gebrochen werden (Blumenbach Handb. der Naturgefch. XII. Abfchn. X, 4, 3.).

7. Der Glaskopf ift ein vererztes Eifen, und gehört zu den rothen Eifenfteinen, bricht meift ftrahlicht; einzelne keilförmige Stücke find unter dem Namen Blutftein (*haematites*) bekannt (Blumenbach, *l. c. XIII*, 2, *d.*). Die Eifenblüthe ift eine Abart vom Tropfftein, und vorzüglich wegen ihrer blendenden Weifse und ihres corallenähnlichen Wuchfes merkwürdig (Blumenbach *l. c. VIII*, *A*, 1.). Kant nennt endlich noch zum Beifpiel folcher Naturproducte, die Kunftproducten fehr ähnlich fehen, die Glorie in der berühmteften Höle der Welt, der Grotte von Antiparos. Tournefort fahe hier die Stalaktiten oder Tropffteine vegetiren; allein fie find nichts anders, als das Product eines durch Gipslager durchfickernden Waffers (*M. II.* 767. *U.* 250. *f.*).

8. Allem Anfehen nach ift das Flüffige überhaupt älter als das Fefte, und fowohl die Pflanzen als thierifchen Körper werden aus flüffiger Nahrungsmaterie gebildet, fofern fie fich in Ruhe formt; freilich in der letztern zuförderft nach einer gewiffen urfprünglichen auf Zwecke gerichteten Anlage, aber nebenbei doch auch vielleicht als dem allgemeinen Gefetze der Verwandtfchaft der Materien gemäfs anfchiefsend und fich in Freiheit bildend. Es läfst fich alfo wohl denken, ohne dem teleologifchen Princip der Beurtheilung der Organifation etwas zu entziehen, dafs die Schönheit der feften Körper der Natur und ihrem Vermögen, fich ohne Zwecke nach ihren Gefetzen äfthetifch zweckmäfsig zu bilden, zugefchrieben werden könne. Diefer Meinung ift auch Bergmann (*l. c.* §. 176. *S.* 287.). Alle fefte Körper, fagt er, fcheinen aus oder in flüffigen Materien zufammen zu wachfen. Es find aber bei diefer Bildung der feften Körper zwei Principien bemerkbar, ein teleologifches, nach welchem es fcheint, als habe ein Verftand alles auf die Erreichung gewiffer Zwecke angelegt, welches unter dem Wort Zweckmäfsigkeit weiter ausgeführt wird, und ein chemifches, nach welchem, gewiffen Attractionsgefetzen ge-

mäfs, fich die gleichen und ähnlichen Materien leichter und fchneller mit einander verbinden. Wenn z. B. die Atmofphäre, ein Gemifch verfchiedener Luftarten, fo kalt ift, dafs die Dünfte, welche aufgelöfete wäfsrige Feuchtigkeiten find, fich durch Abgang des Wärmeftoffs gleich im erften Augenblicke von der Atmofphäre fcheiden, oder niedergefchlagen werden, und anfchiefsen, fo entfteht der Schnee. Diefer hat verfchiedene, oft fehr künftlich fcheinende und überaus fchöne Figuren, welche von der Verfchiedenheit der dermaligen Luftmifchung abhängen. Nach dem teleologifchen Princip follen nun vielleicht diefe Figuren dazu dienen, den Schnee locker zu erhalten, damit er nicht durch feine Schwere die Pflanzen zerdrücke. Nach dem chemifchen Princip darf man vielleicht der Vermuthung Raum geben, dafs die Configurationen des Schnees davon herrühren, dafs fich die kleinen Theile der feftwerdenden Körper mit ihren gröfsten Seitenflächen am ftärkften anziehen, und fich alfo mit diefen Flächen zufammenlegen; gefetzt nehmlich, die erften Anlagen zum Schnee find gleich grofse Kugeln, fo haben um eine Ebene um jede folche Kugel herum gerade fechs andere Platz, und fo werden fich nach der Richtung derjenigen Durchmeffer, die immer durch zwei Kugeln gehen, mehr Kügelchen anlegen, weil die Anziehungskraft in diefer Richtung am ftärkften ift (Gehler phyf. Wörterb. Artikel Schnee). Diefes gefchieht alfo nach chemifchen Gefetzen, denn wir nennen das eine chemifche Wirkung der Körper auf einander, wenn fie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechfelfeitig die Verbindung ihrer Theile verändern, f. Wirkung, chemifche. Zugleich aber wirkt die Natur hier äfthetifch zweckmäfsig, d. i. fo, dafs dadurch unfere Einbildungskraft mit unferm Verftande in Einftimmung gefetzt und das Gefühl der Luft erweckt wird, vermöge deffen man die Configurationen des Schnees fchön nennt. Eben fo verhält es fich auch mit den Blumen, den Vogelfedern, den Mufcheln u. f. w. fowohl ihrer Geftalt als Farbe nach. Ob es nun Naturzweck fei, uns diefe Luft zu machen, und fie ihre Formen für unfer Wohlgefallen gebildet hat, oder ob es von dem freien Spiel unfrer Einbildungskraft in ihrer Freiheit

abhängt, daſs etwas ſchön ſei, wird im Artikel Zweckmäſsigkeit unterſucht.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 250. — 252.

Bergmann. Phyſik. Beſchr. der Erdkugel. II. B. V. Abth. 4. Cap. §. 175. 176. S. 274. ff.

Congreſs.

S. Zuſammentretung.

Congruenz.

S. Gleichheit.

Conſtitution,

conſtitutio (*ſtatus publici*), *conſtitution*. Man nennt den rechtlichen Zuſtand eines Volks unter einem ſie vereinigenden Willen die Conſtitution. Man muſs nehmlich einen Unterſchied machen zwiſchen einer Menge und einem Volk. Eine Menge (Aggregat) von Menſchen, iſt eine Anzahl Menſchen, die durch kein Vernunftprincip unter ſich zuſammenhängen, oder in Verbindung ſtehen. Geſetzt, ein einzelner Menſch unterjocht nach und nach mehrere einzelne Menſchen, ſo machen ſie zuſammen wohl eine Menge, aber nicht ein Volk aus. Das Wort Volk hingegen bezeichnet eine Verbindung (Aſſociation), in der die Menſchen mit einander ſtehen, welche das Volk ausmachen. Ein Volk iſt eine Menge von Menſchen, welche in einem rechtlichen Zuſtande unter einem ſie vereinigenden Willen leben, um deſſen, was rechtlich iſt, theilhaftig zu werden. Der Zuſtand, worin das Volk lebt, iſt rechtlich, heiſst, er beruhet (nicht auf Gewalt, denn das wäre ein phyſiſcher; nicht auf Gewiſſen, denn das wäre ein ethiſcher Zuſtand, ſondern) auf ſolchen Forderungen, die ein jedes Mitglied dieſes Volks für ſeinen eigenen Willen anerkennen muſs, ſ. Recht. Ihr Wille iſt daher in einem einzigen Willen vereinigt, der der Wille aller iſt. Dieſer rechtliche Zuſtand nun, in wel-

chem sich das Volk befindet, heisst seine Constitution, Verfassung, Staatsverfassung, Regierungsform (*forma reipublicae s. civitatis*), s. Staat, Staatsbürger, Zustand, bürgerlicher (K. 161.)

2. Es giebt aber auch, auser der erklärten objectiven Bedeutung des Worts Constitution, eine subjective. Nach dieser heisst es der empirische Act der Vereinigung des Willens aller, wodurch die Menge ein Volk wird, oder in den rechtlichen Zustand tritt. So kann man sagen, heute geschahe die Constitution des Raths der Fünfhundert, und eine Menge Menschen, die bisher in den Amerikanischen Wäldern lebten, kann sich noch in Zukunft zu einem Volk constituiren. Kant nennt den Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, den ursprünglichen Contract. Ich unterscheide aber diesen als Idee, die bei der Constitution vorausgesetzt werden muss, von dem Constitutionsact, welcher von der Idee des ursprünglichen Contracts abgeleitet ist, und in der Zeit geschieht. Kein Volk hat den ursprünglichen Contract je geschlossen, aber jedes Volk muss seine, oft sehr rechtswidrige und in der Zeit entstandene Constitution (deren Ursprung oft nicht zu erforschen ist, und ob er rechtmässig sei, nicht erforscht werden darf) nach dem ursprünglichen Contract beurtheilen und verbessern. (K. 168.).

3. Endlich heisst Constitution auch die Sammlung von Gesetzen, oder der durch den vereinten Willen Aller gemachten Bestimmungen des rechtlichen Zustandes, worin sich das Volk gesetzt hat, oder die Bestimmung der Staatsverfassung durch Gesetze. In dieser Bedeutung gebraucht Kant das Wort, wenn er sagt: „es kann selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich, im Fall der Uebertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken.“ Wenn er aber sagt: also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, gebraucht er das Wort in der ersten Bedeutung, wie das Wort Staatsverfassung hinlänglich anzeigt.

Die drei angeführten Bedeutungen des Worts Conftitution müffen wohl unterfchieden werden, wenn man nicht alle Augenblicke anftofsen, und über den Sinn einer Stelle in naturrechtlichen Schriften zweifelhaft bleiben will (K. 175. f.).

Conftitutionsgefetze,

Conftitutionalgefetze. Die durch den vereinigten Willen des Volks gemachten Beftimmungen, wie es vom Staatsoberhaupte will regiert feyn. Die gefetzgebende Gewalt kann nehmlich nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen, weil von ihr alles Recht ausgehen foll, und fie alfo Niemand mufs Unrecht thun können, dies ift aber nur möglich, wenn das Volk fich *felbft* das Gefetz giebt (K. 165.).

2. Die Conftitutionsgefetze unterfcheiden fich von den übrigen bürgerlichen Gefetzen dadurch, dafs fie blofs für das Oberhaupt des Staats gegeben find, und dafs fie gegen daffelbe nicht mit Zwang durchgefetzt werden können. Alle übrigen Gefetze find für die Staatsbürger als Unterthanen gegeben, und das Oberhaupt des Staats hält darüber, dafs ihnen nachgelebt wird. Wenn der oberfte Befehlshaber die Conftitutionalgefetze übertritt, fo darf fich ihm Niemand widerfezzen, und Niemand kann ihn einfchränken, beides widerfpricht dem Begriff eines oberften Befehlshabers (f. Conftitution).

Conftitutiv.

objectiv beftimmend, gefetzgebend. Ein Prädicat, welches ausfagt, dafs etwas *a priori* beftimmt, wie etwas anderes feyn mufs oder feyn foll. So ift z. B. das Princip aller Axiomen der Anfchauungen conftitutiv für die Erfahrung nicht nur, fondern auch für die Anfchauung (f. Axiomen der Anfchauung). Es heifst: alle Erfcheinungen find der Anfchauung nach extenfive Gröfsen. Durch diefen Grundfatz wird *a priori* feftgefetzt, dafs uns gar keine andern Erfahrungsgegenftände vorkommen können, als folche, die wir als

ausgedehnte Grösen anschauen müssen. Darum heisst derselbe ein constitutiver Grundsatz für die Anschauung und Erfahrung. Das Constitutive ist dem Regulativen entgegengesetzt, welches nicht *a priori* bestimmt, wie etwas seyn muss oder soll, sondern wie etwas gesucht werden muss. Ein solcher regulativer Grundsatz ist z. B. der Grundsatz der Beharrlichkeit. Er heisst: Alle Erscheinungen enthalten die Substanz, welche beharret, und Accidenzen, welche wechseln. Dieser Grundsatz ist nun zwar auch constitutiv in Ansehung der Erfahrung, d. h. es kann uns gar kein Erfahrungsgegenstand vorkommen, der nicht etwas Beharrliches enthielte, welches immer bleibt, und Accidenzen, welche wechseln. Aber er ist nicht constitutiv für die Anschauung, wie obiges Princip der Axiomen. Denn dieses bestimmt, wie die Anschauung ohne Ausnahme seyn muss, der Grundsatz der Beharrlichkeit aber giebt nur eine Regel an, nach welcher allen Accidenzen etwas Beharrliches zum Grunde gelegt werden muss, welches gar nicht angeschauet werden kann, nehmlich die Substanz. Alles, was wir anschauen, sind Accidenzen oder wechselnde Bestimmungen des Dinges, denen wir aber doch eine Substanz zum Grunde legen müssen, an der sie wechseln, und die folglich immer bleibt.

2. Solche Grundsätze, die für die Anschauung constitutiv sind, bestimmen, wie die Erscheinungen angeschauet werden müssen, wenn sie möglich seyn sollen, oder wie sie nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung (Synthesis) sinnlich dargestellt (construirt) werden können. Wenn nehmlich alle Erscheinungen, der Anschauung nach, extensive, und der Empfindung nach, intensive Grösen sind, so müssen sie der Wissenschaft solcher Grösen, d. i. den Grundsätzen und Lehrsätzen der Mathematik unterworfen seyn. Die Geometrie ist nehmlich die Wissenschaft ausgedehnter Grösen, daher berechtigt uns der Grundsatz, dass alle Erscheinungen der Anschauung nach ausgedehnte Grösen sind, die ganze Geometrie auf Erfahrungsgegenstände anzuwenden. Wenn wir uns z. B. von

der Sonne, der Anſchauung nach, eine Erkenntniſs verſchaffen wollen, ſo beſtimmen jene für die Anſchauung conſtitutiven Grundſätze, noch ehe ich die Sonne wahrnehme, mit Nothwendigkeit, und alſo vollkommener Sicherheit, von derſelben vorher, daſs ſie eine ausgedehnte Gröſse haben müſſe; denn ſonſt könnte keine Anſchauung derſelben möglich ſeyn; daſs folglich ein Theil nach dem andern von derſelben in mein Bewuſstſeyn werde aufgenommen werden müſſen (welches eben die mathematiſche Syntheſis der Ausdehnung iſt), wenn ich eine Anſchauung von derſelben erhalten ſoll. Da nun die Sonne, auf dieſe Weiſe, eben ſo, wie die Anſchauung des Raums, in dem ſie ſich befindet, und mit demſelben von mir erzeugt wird (indem dadurch eine Empfindung nach der andern in mir entſteht, daſs meine Sinne afficirt werden, und ich ſo eine Empfindung nach der andern an einander reihe, und ſie alle in Ein Bewuſstſeyn verknüpfe); ſo folgt, daſs die Geometrie auf ſie anwendbar iſt, und ihre Gröſse muſs beſtimmt werden können. Ferner, wenn ich das Licht der Sonne empfinde, ſo folgt aus jenen Grundſätzen, daſs daſſelbe eine intenſive Gröſse ſeyn, folglich einen Eindruck auf mich machen muſs, der einen gewiſſen Grad hat, ſo daſs ich mir dieſe Empfindungen ſchwächer oder ſtärker denken kann. Folglich bin ich berechtigt, die Mathematik intenſiver Gröſsen auf dieſe Empfindung anzuwenden, und den Eindruck, den das Licht der Sonne, wenn ich es wahrnehme, auf meinen Sinn macht, nach den Grundſätzen und Lehrſätzen der Mathematik intenſiver Gröſsen zu beſtimmen. Eine intenſive Gröſse iſt nehmlich eine ſolche, zu deren Vorſtellung ich nicht, wie bei der ausgedehnten, dadurch komme, daſs ich einen Theil derſelben nach dem andern hinzuſetze; ſondern die intenſive Gröſse iſt auf einmal da, und ich kann von ihr bloſs auf die Theile zurück gehen. Die Empfindung des Sonnenlichtſtrahls iſt nicht wie die Anſchauung der Sonne nach und nach, ſondern auf einmal in mir, und wenn ich einen Sonnenlichtſtrahl nach dem andern in mein Bewuſstſeyn auffaſſe, ſo entſtehet nicht eine ſtärkere Empfindung,

ſondern die Anſchauung einer grö ſsern Erſcheinung. Da nun, durch die angeführten Grundſätze, die Anſchauung und Empfindung den Geſetzen der Ausdehnung und Intenſität unterworfen wird, ſo bin ich berechtigt, die Zahlgröſsen ſowohl auf die Gröſse der Sonne in der Anſchauung, als auch auf die Stärke des Lichts derſelben in der Empfindung anzuwenden, und z. B. den Grad der Empfindung des Vollmondslichts zur Einheit, mit der ich das Sonnenlicht meſſe, anzunehmen, und zu ſagen, das Sonnenlicht iſt der Empfindung nach ſo ſtark, als 200000 Vollmonde auf einmal in mir verurſachen würden. So wird alſo auch die Empfindung durch Kunſtgriffe der Mathematik anſchaulich gemacht, oder *a priori* ſinnlich dargeſtellt (conſtruirt); denn 200000 Vollmonde ſelbſt hat noch Niemand auf einmal geſehen (M. I. 621. C. 221.).

3. Daſs die Analogien der Erfahrung nicht conſtitutiv für die Anſchauung, obwohl für die Erfahrung ſind, d. h. daſs ſie nicht die Anſchauungen *a priori* der Erſcheinungen in der Mathematik wie die Axiomen der Anſchauungen, ſondern bloſs die Erfahrung in Anſehung des Daſeyns der Dinge, doch ohne ſie ſinnlich *a priori* darſtellen zu können, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmen, iſt im Artikel Analogie der Erfahrung zu finden.

4. Aber wichtig iſt die Unterſuchung, was Kant unter conſtitutiven Erkenntniſsvermögen verſtehet, welche wir daher hier noch anſtellen wollen.

5. Wir haben drei Seelenvermögen, die ſich nicht weiter aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten, oder auf ein einziges Vermögen zurückführen laſſen, von denen man aber alle übrigen ableiten kann, nehmlich:

a. das Erkenntniſsvermögen;

b. das Gefühlsvermögen; und

c. das Begehrungsvermögen.

Durch das erſte allein beziehen wir unſre Vorſtellungen auf Gegenſtände, oder betrachten ſie als ſolche Gedanken, die nicht bloſs Hirngeſpinſte der Phantaſie

find, nicht blofs in der Einbildungskraft ihren Grund haben, oder ein blofses Spiel derfelben find, fondern einen Gegenftand richtig vorftellen, d. i. unfre Vorftellungen werden Erkenntniffe. Durch das zweite wird mit unfern Vorftellungen ein Gefühl der Luft oder Unluft verbunden, wodurch nicht erkannt, fondern gefühlt, d. i. eine Wirkung auf unfer Subject verurfacht wird, die, wenn das Object, welches fie in uns hervorbringt, zweckmäfsig für unfer Subject ift, Luft, im Gegentheil Unluft genannt wird. Durch das dritte wird mit unfern Vorftellungen die Möglichkeit verbunden, dafs das Subject derfelben durch fie Urfache der Wirklichkeit der Gegenftände derfelben werde, oder dafs das Subject eine Begehrung des Gegenftandes habe. So wie alfo ein Object aufs Subject blind wirken kann, fo kann auch das Subject ein Object blind bewirken, beides gefchieht vermittelft Vorftellungen.

Das Subject hat bei feinen Vorftellungen

a. ein Gefühl; gewirkt vom Object;

b. eine Begehrung (wodurch das Object entweder begehrt oder verabfcheuet wird), und wirkt das Object.

So ift es ohne alles oberes Seelenvermögen in jedem Thiere. Nun kömmt aber bei dem erkennenden Wefen noch das Erkenntnifsvermögen hinzu, welches man auch Vernunft überhaupt nennt, und wodurch es demfelben möglich wird, fich zu feinen Vorftellungen einen Gegenftand zu denken, der dadurch vorgeftellt wird. Bei den vorftehenden beiden blinden Verhältniffen, worin das Subject mit dem Gegenftande ftehet, mufs das Subject wenigftens eine Anfchauungsfähigkeit haben, wodurch das Object demfelben fo gegeben wird, dafs das Subject daffelbe fühlen und begehren kann. Bei dem erkennenden Wefen ift aber diefe Anfchauungsfähigkeit noch weit nöthiger zur Beantwortung der Frage des Subjects: was ift das, was ich mir vorftelle? Diefe Anfchauungsfähigkeit heifst die Sinnlichkeit. Ohne Sinnlichkeit wäre nichts vorhanden zu erkennen, fo wie ohne fie nichts zu fühlen und zu begehren wäre.

6. Das Erkenntniſsvermögen hat aber drei Zweige:
1. den Verſtand;
2. die Urtheilskraft;
3. die Vernunft im engern Sinne des Worts.

Durch den Verſtand denken wir uns den Gegenſtand in einer einzigen Vorſtellung, die wir Begriff nennen; zwiſchen dem Begriff und ſeinem Gegenſtande muſs aber eine ſolche Beziehung ſeyn, daſs auch der Begriff zu dieſem Gegenſtande und keinem andern gehört, dazu bedürfen wir ein Vermögen, welches die Urtheilskraft heiſst. Der Verſtand bildet den Begriff, aber die Urtheilskraft macht, daſs es auch der richtige Begriff vom Gegenſtande wird. Da aber der Gegenſtände unendlich viele ſind, ſo würde unſer Geſchäft zu denken und zu urtheilen endlos ſeyn, und wir würden nicht zu einer Ueberſicht gelangen, und uns folglich in unſrer Erkenntniſs nicht zurecht finden können, wenn wir nicht am Verſtande das Vermögen hätten, uns den Begriff als eine allgemeine Vorſtellung von mehreren Gegenſtänden (derſelben Art), die er alle vorſtellt, zu denken. Wir müſſen aber nun auch ein Vermögen haben, jeden einzelnen Gegenſtand durch den allgemeinen Begriff zu erkennen, oder ſeine Eigenſchaften in dem allgemeinen Begriff aufzufinden, und ſo die Erkenntniſs des einzelnen Gegenſtandes von dem allgemeinen Begriff abzuleiten, und dieſes Vermögen iſt die Vernunft. Wenn mir daher z. B. der Gegenſtand in der Anſchauung gegeben iſt, den wir einen Baum nennen, ſo kann ich ihn nun mit meinem Verſtande als einen Inbegriff vieler einzelnen Vorſtellungen, als der Wurzel, des Stammes, der Zweige, der Blätter, in einem einzigen Gedanken zuſammen faſſen, welcher der Begriff von einem Baume heiſst; zugleich erkenne ich dieſen Begriff für den von jedem Baume, der mir jemals vorkommen kann; durch die Urtheilskraft erkenne ich, daſs dieſer Begriff wirklich dem Gegenſtande Baum, und nicht etwa dem Gegenſtande, den ich Vogel nenne, zukömmt, und durch die Vernunft wende ich alle die Merkmale oder Beſtimmungen, die in dem allgemeinen Begriff Baum liegen, als Wurzel, Zweige, u.

f. w. auf den besondern Baum an, den ich erkennen will, und bestimme ihn durch jene Merkmale.

7. Diese Erkenntnisvermögen sind nun, ihrem Gebrauche nach, entweder

a. formal; oder

b. regulativ; oder

c. constitutiv.

Sie sind formal, heisst, sie werden von allen Gegenständen ohne Unterschied gebraucht, um sie zu erkennen, und man kann gar nicht anders erkennen als durch sie. Denn zu allem Erkennen gehört, dass der Verstand Begriffe bilde, dass die Urtheilskraft diese Begriffe vom Gegenstande aussage, oder urtheile, und dass die Vernunft das besondere an jedem einzelnen Gegenstande, so weit es möglich ist, in dem allgemeinen Begriff aufsuche, den der Verstand gebildet hat, d. h. schliesse. In jedem Begriff liegen daher Urtheil und Schluss, in jedem Urtheil aber der Schluss versteckt, im Schluss liegen alle drei Operationen, im Urtheil nur zwei, im Begriff nur eine offen da, aber stets sind sie alle drei zusammen. Denn wenn ich mir den Begriff eines Baums denke, so denke ich mir einen Inbegriff von Vorstellungen, z. B. Wurzeln, Zweige u. s. w., die alle zusammen den Begriff Baum ausmachen. Der Begriff enthält also die versteckten Urtheile:

der Gegenstand Baum hat Wurzeln,

der Gegenstand Baum hat Zweige u. s. w.

Und da der Begriff Baum von jedem Gegenstande, der ein Baum ist, gilt, so liegen in jedem Begriff auch so viel versteckte Schlüsse, als Vorstellungen im Begriffe sind, z. B.

Die einzelnen Vorstellungen, die in jedem Begriff enthalten sind, müssen in jedem Gegenstande, von dem er gilt, vorkommen;

Nun sind die Vorstellungen Wurzeln, Zweige u. s. w. an jedem Baum zu finden;

Also gehören zu dem Begriff eines Baums Wurzeln, Zweige u. s. w.

Begriffe bilden, urtheilen und schliessen sind also die drei Operationen des Erkenntnisvermögens, ohne die kein Erkennen statt finden kann. Sie machen

alſo zuſammen die Form des Erkennens aus, oder das, was das Erkennen zum Erkennen macht, ohne dabei auf den Inhalt der Erkenntniſs zu ſehen, d. i. darauf, was erkannt wird. Gebraucht man alſo die drei Zweige des Erkenntniſsvermögens auf dieſe Weiſe formal, ſo nennt man ſie den formalen Verſtand, die formale Urtheilskraft, die formale Vernunft. Von dieſen formalen Vermögen und ihrem Gebrauch handelt die allgemeine Logik, welche daher auch die Formalphiloſophie genannt werden kann; ſie lehrt uns logiſch erkennen, kann aber freilich über den Inhalt einer Erkenntniſs nichts ausmachen, ſondern lehrt nur, wie die Form derſelben beſchaffen ſeyn muſs. So ſind alſo Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft logiſche Erkenntniſsvermögen, oder ſolche, ohne die man, als *conditio ſine qua non*, gar nicht erkennen kann.

8. Allein dieſe Vermögen als logiſche zu betrachten, iſt nur eine Abſtraction; denn wenn ſie zum Erkennen wirken, ſo bringen ſie auch gewiſſe Erkenntniſſe aus ſich ſelbſt hervor, durch welche ſie alle in der Anſchauung gegebene Gegenſtände beſtimmen, und etwas zu dem durch die Anſchauung gegebenen Inhalt hinzuthun, wodurch ebenfalls der Gegenſtand erſt erkennbar wird. Dies ſind die Erkenntniſſe *a priori*, und in ſo fern dieſe aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen, und die Anlage zu denſelben im Erkenntniſsvermögen liegt, ehe noch ein Gegenſtand gegeben iſt, heiſsen ſie eben *a priori*. Die Erkenntniſsvermögen, in Anſehung dieſes Gebrauchs, ſind, weil dadurch Erkenntniſſe *a priori* möglich werden, transſcendentale, und als ſolche entweder regulative oder conſtitutive Vermögen. Sie ſind regulative Vermögen, wenn ſie Erkenntniſſe *a priori* hervorbringen, die nur dazu dienen, die Erfahrungserkenntniſs immer weiter fortzuſetzen und zu erweitern. Solche regulative Vermögen ſind nur

a. die Urtheilskraft, als teleologiſches Vermögen. Wenn ich nehmlich einen gegebenen Gegenſtand mit ſeinem Begriff vergleiche, ſo gehet entweder der Gegenſtand vor dem Begriffe oder der Begriff vor dem

Gegenſtand her; im erſtern Fall ſehe ich zu, ob der Begriff dem Gegenſtande angemeſſen iſt, das geſchieht durch die logiſche Urtheilskraft; oder ich ſehe zu, ob der Gegenſtand dem Begriffe angemeſſen iſt, der dann der Grund deſſelben iſt, dann beurtheile ich den Gegenſtand nach den Begriffen des Zwecks und Mittels. Der Begriff nehmlich, der den Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes enthält, iſt der Zweck deſſelben. Das Vermögen dieſer Beurtheilung heiſst die teleologiſche Urtheilskraft; ſie giebt nehmlich dem Verſtande das Regulativ, die ganze Natur ſo zu betrachten, als ſei ſie das Product einer Cauſalität nach Zwecken, d. i. als habe ein Verſtand überall Zwecke bei der Hervorbringung derſelben gehabt.

b. die Vernunft, als Vermögen ſpeculativer Ideen. Die Vernunft fordert nehmlich für jedes Beſondere das Allgemeine, und fordert daher ein Fortſchreiten von Bedingung zu Bedingung, oder einen allgemeinen Begriff, der nicht weiter in einem andern erkannt werden kann. Solche allgemeine Begriffe, welche Ideen oder Vernunftbegriffe heiſsen, ſtellt ſie dem Verſtande als Regulative auf, das heiſst, als Regeln zum Fortſchreiten in der Erkenntniſs; dergleichen ſind z. B. Welt, Gott u. ſ. w. (U. LVII. C. 357.) ſ. Anfang, 13.

Anmerkung. Der Verſtand bekömmt alſo von den beiden übrigen Vermögen Regulative, er kann ſich aber nicht ſelbſt ein Regulativ ſeyn; denn er iſt das Vermögen, durch welches die Erfahrungserkenntniſs entſteht, oder welches der Natur das Geſetz giebt, wodurch ſie ein Erfahrungsgegenſtand wird. Was alſo aus ihm entſpringt, iſt immer conſtitutiv für die Erfahrung, weil er unmittelbar auf die Anſchauungen geht; ob er gleich auch regulativ für die Anſchauung ſeyn kann, wie in den dynamiſchen Verſtandesgrundſätzen, z. B. dem der Cauſalität.

9. Die Erkenntniſsvermögen ſind endlich auch conſtitutive Vermögen, das heiſst ſolche, welche den drei Seelenvermögen Geſetze vorſchreiben, oder beſtimmen, wie die Erkenntniſs ſeyn muſs, wie

das Gefühl ſeyn ſollte, und wie die Begehrung ſeyn ſoll. Nehmlich

a. der Verſtand iſt conſtitutiv für das Erkenntniſsvermögen, oder beſtimmt die nothwendigen Geſetze, nach welchen alles erkannt wird.

b. die Urtheilskraft iſt conſtitutiv für das Gefühlsvermögen, oder beſtimmt daſſelbe nothwendig, ſo daſs das Object als zweckmäſsig für Jedermann beurtheilt und ſo als ſchön, häſslich, allgemein, gefühlt werden ſollte. Das von der Urtheilskraft *a priori* beſtimmte Gefühlsvermögen heiſst der Geſchmack.

c. die Vernunft iſt conſtitutiv für das Begehrungsvermögen oder beſtimmt daſſelbe ſo, daſs es bloſs nach dieſen Beſtimmungen begehren d. h. zu wollen verbunden iſt oder wollen ſoll (U. LVI), Das von der Vernunft *a priori* beſtimmte Begehrungsvermögen heiſst der Wille, und die Vernunft, in ſofern ſie das Begehrungsvermögen beſtimmt, die practiſche Vernunft.

10. Ob nun wohl Urtheilskraft und Vernunft als conſtitutive Vermögen eigentlich nicht zum Erkennen des Schönen und Häſslichen oder des moraliſchen Guten und Böſen dienen, indem das Schöne und Häſsliche gar nicht auf Begriffe gebracht und alſo erkannt, ſondern nur gefühlt werden kann, das moraliſche Gute und Böſe aber ſelbſt Begriffe ſind, durch die nicht erkannt wird, ſondern das Begehrungsvermögen beſtimmt werden ſoll; ſo hören ſie doch darum nicht auf Erkenntniſsvermögen*) zu ſeyn.

*) Der Recenſent des 2. Th. der Marginalien ſchlieſst nehmlich etwas übereilt aus dem Titel: Critik der Erkenntniſsvermögen: der Verf. ſei nicht in den Geiſt der critiſchen Philoſophie eingedrungen, weil die practiſche Vernunft und äſthetiſche Urtheilskraft keine Erkenntniſsvermögen wären. Jener Ausdruck iſt aber ganz Kants Sprachgebrauch gemäſs, der ſelbſt in den Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, welche dem zweiten Bande von Becks erläuternden Auszügen angehängt ſind, S. 586 ſagt: Es iſt alſo eigentlich nur der Geſchmack, und zwar in Anſehung

Unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen, ſagt Kant, hat zwei Gebiete, das der Naturbegriffe (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Erkennen), und das des Freiheitsbegriffs (auf dieſem iſt es geſetzgebend für das Begehren). Die Geſetzgebung durch Naturbegriffe (der Urſache, Subſtanz, Wechſelwirkung u. ſ. w.) geſchieht durch den Verſtand und iſt theoretiſch; die Geſetzgebung durch den Freiheitsbegriff geſchieht von der Vernunft und iſt practiſch (U. XVII.). Die Urtheilskraft hat eigentlich kein Gebiet, denn ſie iſt weder geſetzgebend für Gegenſtände, die da ſind, noch für ſolche, die da ſeyn ſollen, und ein anderes Gebiet giebt es nicht. Sie iſt bloſs conſtitutiv für das Subject, und beſtimmt durch das Gefühl der Luſt und Unluſt die Gegenſtände als zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen, und verbindet durch den Begriff der Zweckmäſsigkeit der Natur beide Gebiete der Erkenntniſsvermögen, denn

a. der Verſtand ſchreibt der Natur die Geſetze *a priori* vor, und erklärt ſie dadurch für einen Inbegriff von Erſcheinungen, denen vielleicht ein überſinnliches Ding zum Grunde liegen mag, welches er aber unbeſtimmt läſst.

b. die Vernunft ſchreibt dem Begehrungsvermögen ein ganz anderes Geſetz der Freiheit vor, das in der Natur befolgt werden ſoll, und beſtimmt da-

der Gegenſtände der Natur, in welchem allein ſich die Urtheilskraft als Vermögen offenbart, welches ſein eigenthümliches Princip hat, und dadurch auf eine Stelle in der allgemeinen Critik der obern Erkenntniſsvermögen gegründeten Anſpruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Und S. 587. „Die Geſchmackscritik eröffnet, wenn man ſie in transſcendentaler Abſicht behandelt, dadurch, daſs ſie eine Lücke im Syſtem unſrer Erkenntniſsvermögen ausfüllt, eine viel verheiſsende Ausſicht in ein vollſtändiges Syſtem aller Gemüthskräfte. — — Die Vermögen des Gemüths laſſen ſich nehmlich insgeſamt auf folgende drei zurückführen: Erkenntniſsvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt, Begehrungsvermögen. Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntniſsvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniſs, zum Grunde“

durch das Uebersinnliche, das in der Natur durch Handlungen und Naturwirkungen erscheint.

c. die Urtheilskraft verbindet nun beide Gebiete, oder macht den Uebergang von dem sinnlichen Gebiet des Naturbegriffs zu dem übersinnlichen Gebiet des Freiheitsbegriffs, indem sie die Natur vermittelst der ästhetischen und teleologischen Urtheile für zweckmäfsig erklärt, das Moralgesetz in derselben zu befolgen, wodurch sie das Uebersinnliche in uns (das Subject der Freiheit, das im innern Sinn erscheint) und aufser uns (das der Körperwelt zum Grunde liegende übersinnliche Substrat) bestimmbar macht.

11. Noch ist zu merken, dafs was zur Erkenntnifs als Regulativ dient, oft zu etwas Anderm z. B. zum Wollen constitutiv ist. So ist der Grundsatz, dafs ein weises Wesen die Welt beherrscht, ein theoretisch-regulatives Princip der Urtheilskraft für das Erkenntnifsvermögen, indem es uns lehrt, alles in der Natur als Mittel und Zwecke zu betrachten und das Zweckmäfsige in derselben aufzusuchen. Aber es ist ein practisch-constitutives Princip der Vernunft für den Willen, indem es allein den Gegenstand des Wollens als practisch möglich bestimmt. Das heifst, wir können nicht behaupten, Gott könne nicht anders erkennen und wollen, als so wie wir, nach Zwecken, welche Behauptung gültig wäre, wenn jedes Princip theoretisch-constitutiv wäre; sondern ich mufs nothwendig einen Gott als moralischen Beherrscher der Welt voraussetzen, weil ich in einer physischen Welt moralisch handeln und die Forderungen meiner physischen Natur denen meiner moralischen Natur unterwerfen soll, welches ich daher für möglich, d. i. dem Willen eines moralischen Welturhebers und Weltbeherrschers angemessen halten mufs (U. 437.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. S. 221 — 223 — VIII. Abth. S. 537 — II. Abth. II. Buch. III. Haupst. VII. Abschn. Anh. S. 672 und 692.

Dess. Critik der Urtheilskr. Einleit. S. LVII f. — II. Th. §. 88. S. 437.

Conſtruction.

S. Conſtruiren.

Conſtruiren,

conſtruere, *conſtruire*. Einen Begriff durch die (ſelbſtthätige) Hervorbringung einer ihm correſpondirenden Anſchauung darſtellen (E. 12 *).

Man nehme z. B. aus der Geometrie den Begriff eines gleichſeitigen Triangels. Dieſer beſtehet aus folgenden Merkmalen:

a. es iſt ein Raum auf einer Ebene,
b. den Linien einſchlieſsen;
c. dieſe Linien ſind gerade;
d. es ſind ihrer drei;
e. dieſe Linien ſind alle einander gleich.

Dieſer Begriff kann nun, wie in dem Artikel Acroamatiſch, 1. iſt gezeigt worden, durch eine Anſchauung dargeſtellt werden, ſo daſs ich mir den Begriff nun nicht mehr durch die vorhergehenden fünf Merkmale denke, ſondern ſein Schema in der reinen Einbildungskraft, oder ſein empiriſches aber doch geometriſches Bild wie Fig. 2. auf dem Papiere vor mir habe. Aber in der Figur auf dem Papier müſſen wir uns 1) die Cirkel wegdenken, denn dieſe dienten nur, den Triangel darzuſtellen oder zu conſtruiren; 2) aber auch die drei gleichen Linien nicht von einer beſtimmten Länge denken, wie ſie auf dem Papier oder auch in dem Bilde allemal haben. Die drei Linien können jede Länge haben, nur müſſen ſie einander gleich ſeyn. Da aber in der Erfahrung alles beſtimmt iſt, ſo iſt die wahre Conſtruction des gleichſeitigen Triangels eigentlich ſchematiſch, das heiſst, ſie beſtehet nur in dem Beſtreben der Einbildungskraft, einem Begriffe ſein Bild zu verſchaffen, welches ſie aber nie erreicht. Das Schema gehet daher immer in ein Bild über. Dieſe Anſchauung correſpondirt dem Begriff, heiſst, es ſind in ihr die fünf Merkmale anzuſchauen, die in dem Begriff gedacht wurden. Die Hervorbrin-

gung dieser Anschauung ist endlich selbstthätig, heisst, sie wird dem Erkenntnissvermögen nicht aufgedrungen, wie bei der empirischen Anschauung dasjenige, was an derselben empirisch ist; das Erkenntnissvermögen verhält sich nicht leidend (passiv) bei dieser Hervorbringung, sondern thätig (activ) oder wirkt sie selbst (E. 12 *).

2. Die Darstellung (Construction) eines Begriffs durch die Hervorbringung einer Anschauung, die demselben correspondirt, kann nur durch die blosse Einbildungskraft geschehen. Das geschieht nehmlich so, wie in dem vorhergehenden Beispiele von einem gleichseitigen Triangel ist gezeigt worden. Man stelle sich durch die Einbildungskraft eine begrenzte gerade Linie vor. Von der Länge derselben ist hier nicht die Rede. Man müsste sich also eigentlich eine Linie vorstellen, die jede kleine oder grosse Länge hätte; da dieses aber nicht möglich ist, und jede begrenzte Linie in Ansehung ihrer Länge bestimmt ist, folglich nicht jede mögliche Länge zugleich haben kann; so ist die Linie, so wie sie gefordert wurde, in der Anschauung schematisch, oder nur durch ein Schema zu construiren. Sie wird aber, vermittelst der reinen Einbildungskraft, durch ein Bild dargestellt, nehmlich durch eine begrenzte, folglich bestimmte Linie, bei der wir also von ihrer bestimmten Länge abstrahiren. Und so fährt nun die blosse Einbildungskraft fort, den gleichseitigen Triangel zu construiren, wie es in Acroamatisch, 1. gezeigt worden ist. Ist nun der Begriff, welcher construirt wird, zugleich *a priori*, wie der Begriff Triangel, so heisst das rein construiren, und die Darstellung eine reine Construction (E. 12. *).

3. Kant giebt noch ein Paar andere Beispiele einer solchen reinen Construction.

a. Wenn ich mir den Vollmond als Maassstab denke, um damit die Stärke des Sonnenlichts zu bestimmen, so fragt es sich, wie viel Vollmonde z. B. auf dieselbe Stelle einer Tafel scheinen müssten, damit diese Stelle eben so erleuchtet würde, als sie erleuchtet wäre, wenn bloss das Sonnenlicht auf diese Stelle fiele. Man

hat gefunden, daſs ohngefähr 200000 Vollmonde dazu gehören würden. Dieſe Zuſammenſetzung des Sonnenlichts aus dem Licht, das 200000 Vollmonde verurſachen würde, iſt eine Conſtruction des Begriffs der Stärke des Sonnenlichts im Verhältniſſe zum Vollmondlicht. Sie geſchieht durch die bloſse Einbildungskraft *a priori*, denn in der Erfahrung kann man ſie nicht machen. Auch geſchieht ſie ſchematiſch, denn dieſe 200000 Vollmonde haben nicht Raum am Himmel, wir müſſen uns dieſe Vollmonde folglich in weiterer Entfernung von uns, und doch von der Gröſse und der Erleuchtung des Vollmonds vorſtellen, aber dann ſind ſie keine Vollmonde, ſondern nur Bilder, von denen wir alles das wegdenken, was nicht zu unſerm Begriff gehört (C. 221.).

b. Wenn mir drei Glieder einer Proportion gegeben ſind, z. B.

4 verhält ſich zu 8 wie 6 zu —

ſo iſt dadurch auch das vierte 12 *a priori* beſtimmt, ohne daſs ich es erſt in der Erfahrung aufſuchen darf. Wende ich nun die drei Glieder (4, 8 und 6) wirklich dazu an, das vierte zu finden, indem ich das zweite (8) mit dem dritten (6) multiplicire, und das herauskommende Product mit dem erſten (4) dividire, ſo heiſst das, ich conſtruire das vierte Glied, welches der herauskommende Quotient (12) iſt. Das vierte Glied wird ſo wirklich durch die drei übrigen dargeſtellt. Der Arithmetiker drückt das durch ſymboliſche Conſtruction aus, d. i. durch eine Darſtellung vermittelſt Zeichen

$$\frac{8 \cdot 6}{4} = 12$$

Siehe auch den Artikel: Analogie, 3 — 10 (C. 222).

4. Die Mathematik unterſcheidet ſich darin weſentlich von der Philoſophie, daſs allen ihren Demonſtrationen ſolche reine Conſtructionen zum Grunde liegen. Dieſer Unterſchied iſt im Artikel Acroamatiſch gezeigt worden. In der Philoſophie haben wir bloſs Begriffe, und erkennen durch ſie; in der Mathematik

hingegen wird jedem Begriff ſein Gegenſtand gegeben, und an demſelben die Richtigkeit des Begriffs angeſchauet (C. 741.). Daher rührt eben der groſse Unterſchied in der Evidenz oder untrüglichen Gewiſsheit zwiſchen metaphyſiſchen und geometriſchen Sätzen. Bei einem geometriſchen Satze ſehe ich den Gegenſtand vor mir, denn ich conſtruire ihn, oder ich gebe mir den Gegenſtand zu meinem Begriff, ich ſtelle mir den Gegenſtand wirklich *in concreto* und dennoch *a priori* dar. Eben dazu kommen in der reinen Geometrie die Aufgaben (ſ. Acroamatiſch) vor; dieſe ſollen nicht etwa lehren, wie man z. B. einen gleichſeitigen Triangel u. ſ. w. mechaniſch machen könne, ſondern wie er conſtruirt werden könne, nur damit zu beweiſen, daſs der Gegenſtand des Begriffs kein Hirngeſpinſt ſei, oder daſs der Begriff einen wirklichen Gegenſtand habe. In der Metaphyſik hingegen kann man den reinen Begriffen ihren Gegenſtand nicht beifügen, ich ſehe ihn alſo da nicht vor mir, und bin daher jeden Augenblick in Gefahr, durch das bloſse Denken meiner Begriffe in Irrthum zu gerathen oder mich mit Hirngeſpinſten zu beſchäftigen. Geſetzt, ich will die Beſchaffenheiten und Eigenſchaften eines gleichſeitigen Triangels unterſuchen, ſo iſt vor allen Dingen die Frage, giebt es auch einen ſolchen Gegenſtand? Der Geometer, der es nicht mit der Erfahrung zu thun hat, fragt aber nicht darnach, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe; das zu unterſuchen überläſst er dem Naturhiſtoriker, und ob das, was er behauptet, von allen Erfahrungsgegenſtänden gültig ſei, dem Transſcendentalphiloſophen. Er fragt nur, ob in der reinen Anſchauung des Raums ein gleichſeitiger Triangel möglich ſei? Daher muſs er nun zeigen, wie ein ſolcher Triangel in der reinen Anſchauung, vermittelſt der Einbildungskraft, entſtehe, oder er lehrt ihn, wie in Acroamatiſch 1 u. 2 gezeigt worden, conſtruiren, d. i. dem Begriff vom gleichſeitigen Triangel einen Gegenſtand *a priori* geben, von dem jener nun wirklich der Begriff iſt. In der Kunſtſprache drückt man das nun aus, der Geometer thut erſt die Realität ſeines Begriffs durch die Conſtruction dar, ehe er etwas von dieſem ſeinen Begriffe be-

hauptet (E. 10 f.). Ob nun ein ſolcher gleichſeitiger Triangel in der Erfahrung zu finden ſei, muſs der Naturhiſtoriker unterſuchen. Allein das würde noch nicht viel helfen, denn einen ſolchen ganz vollkommenen gleichſeitigen Triangel, als ihn die Geometrie darſtellt, wird er ſchwerlich finden, überdem kömmt es hauptſächlich darauf an, ob auch alles das, was der Geometer in ſeiner Lehre vom gleichſeitigen Triangel behauptet und evident beweiſet, ganz allgemein von der Erfahrung gelten müſſe, ſo weit nehmlich in der Erfahrung die Bedingungen zu finden ſind, unter welchen es der Geometer beweiſet. Oft ſchon haben ſeyn wollende Metaphyſiker und Popularphiloſophen verächtlich auf die Mathematiker herabgeſehen, und behauptet, dieſe beſchäftigten ſich nur mit leeren Einbildungen, denn ſo was, als ſie ſich vorſtellten, gäbe es gar nicht in der Erfahrung. Und dennoch bauet der Aſtronom auf die Geometrie ſeine Schlüſſe, z. B. über die Entfernung des Mondes von der Erde. Er ſtellt ſich nehmlich einen Triangel vor (Fig. 22), deſſen eine Seite AC von dem Punct auf der Erde, wo er ſtehet, bis zum Mittelpunct der Erde reicht, die zweite Seite AB von dem Punct der Erde bis zu dem Mittelpunct des Monds, wenn er im Horizont iſt, oder eben untergehet, die dritte Seite CB gehet vom Mittelpunct der Erde bis zum Mittelpunct des Mondes. Nun kann man alle drei Linien in der Erfahrung nicht wirklich meſſen, allein aus Gründen der Geometrie iſt der Halbmeſſer der Erde, oder die Linie AC, aus dem Umkreiſe der Erde bekannt; zugleich iſt der Winkel bei A oder BAC ein rechter Winkel; endlich kann man zwar den Winkel bei C oder ACB nicht wirklich meſſen, aber doch einen Winkel, der ihm gleich iſt, nehmlich den Winkel bei E oder BED, denn er iſt der Winkel, welcher anzeigt, wie hoch in dem Augenblick, da der Mond für A untergehet, er für E über dem Horizont erhaben iſt. Nun weiſs man aus Gründen, die in der Trigonometrie aus der Geometrie abgeleitet werden, aus zwei Winkeln und einer Seite jedes Triangels die übrigen Seiten und Winkel durch

Rechnung zu finden. Folglich kann man nun ausrechnen, wie weit es von A nach B oder von C nach B iſt. Wie folgt denn nun aber aus dieſer Conſtruction durch die Einbildungskraft, von der in Fig. 22. nur ein Bild auf dem Papier entworfen iſt, daſs ſich das mit dem wirklichen Mond in der Natur ſo verhalten müſſe, wie ich es mir hier in der reinen Anſchauung vermittelſt meiner Einbildungskraft darſtelle? Das konnte man vor Kant nicht beantworten. Die Transſcendentalphiloſophie aber, nehmlich der Theil derſelben, welcher die transſcendentale Aeſthetik genannt wird, lehrt, daſs der Raum die Form aller äuſsern Erſcheinung iſt, und daſs eben dieſelbe bildende Verbindung (Syntheſis), wodurch wir uns in der Einbildung den Triangel ABC conſtruiren, mit derjenigen gänzlich einerlei iſt, welche wir ausüben, wenn wir in der Erfahrung den wirklichen Mond auf die Weiſe, wie in Fig. 22. gezeichnet iſt, apprehendiren, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen. Das iſt es allein, was es möglich macht, daſs die Conſtruction in Fig. 22, oder der geometriſche Gegenſtand ABC, in der Natur eben ſo vorhanden ſeyn muſs, wie ich ihn mir conſtruirt habe, ſobald ich den Mond im Horizont, und ein anderer Beobachter ihn in demſelben Augenblick an einem von A ziemlich entfernten Ort der Erde E gewahr wird. Die Linien AB, AC, BC werden und müſſen ſich dann nehmlich in der Natur eben ſo zu einander verhalten, wie hier in der Conſtruction; denn vermöge der formalen Beſchaffenheit aller äuſsern Erſcheinungen, die ſich auf der Form unſrer reinen Sinnlichkeit gründet, iſt es nicht anders möglich, weil dieſe formale Beſchaffenheit nicht in Dingen an ſich, ſondern in dem anſchauenden Subject liegt. Die reale Möglichkeit des Triangels ABC, oder daſs er auch auſser unſrer Einbildung exiſtiren kann, beruhet darauf, daſs er die Bedingung iſt, unter der allein der Mond dem einen von zwei Beobachtern im Horizont und dem anderm am Himmel erſcheinen kann (M. I, 322. 860. C. 271.).

5. Zur Conſtruction eines Begriffs *a priori* wird alſo eine nicht empiriſche Anſchauung erfordert,

d. i. eine folche, die nicht in der Erfahrung, fondern in der reinen Einbildung gegeben wird. Diefe ift als Anfchauung ein einzelnes Object, ein Individuum; und dennoch drückt fie als die Conftruction eines Begriffs (der eine allgemeine Vorftellung ift) Allgemeinheit aus für alle mögliche Anfchauungen, die unter denfelben Begriff gehören. So conftruire ich einen gleichfeitigen Triangel Fig. 2, f. Acroamatifch 1, oder gebe meinem Begriff vom gleichfeitigen Triangel, dafs er ein von drei gleichen Seiten eingefchloffener Raum fei, einen Gegenftand, der ihm correfpondirt, entfpricht, d. i. ich mache wirklich einen folchen gleichfeitigen Triangel. Das thue ich nun entweder fo, dafs ich mir ihn durch blofse Einbildung in der reinen Anfchauung darftelle, oder fo, dafs ich, um meiner Einbildungskraft durch etwas Bleibendes zu Hülfe zu kommen, ihn nach der Einbildung auch auf dem Papier verzeichne. Beides gefchieht *a priori*, denn das Mufter dazu ift aus keiner Erfahrung erborgt, fondern gefchieht unabhängig von aller Erfahrung, nach der Anweifung im Artikel Acroamatifch, 1. Die einzelne auf dem Papiere hingezeichnete Figur ift freilich eine Erfcheinung, und wird empirifch angefchauet; allein fie ftellt nur das Object der reinen Anfchauung dar, und drückt den Begriff in feiner ganzen Allgemeinheit aus, obgleich das Bild und die reine Anfchauung, die es darftellt, ein Individuum ift. Denn es wird dabei von allen den Beftimmungen abftrahirt, die diefes Bild zu einem folchen Gegenftande machen, der in der Erfahrung nur einmal, nehmlich hier vor uns Fig. 2. zu finden ift; z. B. die Gröfse des Triangels, die Länge der Seiten, wie fchwach oder ftark fie gezeichnet find, dafs der Triangel auf diefem oder keinem andern Papiere ftehet, gerade in diefem Exemplare des Wörterbuchs zu finden ift, find Beftimmungen, auf die wir gar nicht fehen, an die wir gar nicht denken, von denen wir abftrahiren, wenn wir von der Conftruction des gleichfeitigen Triangels reden, und das Bild deffelben auf dem Papiere als diefe Conftruction betrachten. Denn alle diefe Beftimmungen

ſind ſolche, die, wenn ſie auch bei jeder andern Verzeichnung des gleichſeitigen Triangels verſchieden wären, doch den Begriff dieſes Triangels nicht verändern; denn wären die drei gleichen Seiten auch noch einmal ſo lang, aber nur gleich, oder wären ſie auch auf Holz vorgezeichnet, und ſchlöſſen nur den Raum ein, ſo wäre es immer ein gleichſeitiger Triangel (C. 741. f.). Eben darum kann auch der Mathematiker an einem Cirkel, den er (wie einſt Archimedes) mit ſeinem Stabe im Sande beſchreibt, ſo unregelmäſsig er auch ausfalle, die Eigenſchaften eines Cirkels überhaupt ſo vollkommen beweiſen, als ob ihn der beſte Künſtler im Kupferſtiche gezeichnet hätte (E. 13 *).

6. Und nun können wir uns von einem andern immer merkwürdigen und weſentlichen, bisher aber gänzlich verkannten Unterſchiede zwiſchen philoſophiſcher und mathematiſcher Erkenntniſs einen deutlichen Begriff machen. Die philoſophiſche Erkenntniſs betrachtet das Beſondere im Allgemeinen. Sie ſtellet z. B. den Begriff einer Urſache auf, unter dieſem ſind mehrere Arten von Urſachen, z. B. phyſiſche, teleologiſche, moraliſche enthalten, welche alle ihre Beſtimmungen als Urſachen in dem einzigen Begriff einer Urſache haben, ſo daſs, wenn ich weiſs, was eine Urſache iſt, ich auch weiſs, was eine phyſiſche Urſache als Urſache iſt, nur daſs bei derſelben noch die Beſtimmung des phyſiſchen hinzukommt. So betrachtet alſo die philoſophiſche Erkenntniſs das Beſondere, phyſiſche Urſache, teleologiſche Urſache u. ſ. w. in dem Allgemeinen, dem Begriff Urſache überhaupt. Mit der mathematiſchen Erkenntniſs iſt es gerade umgekehrt, denn dieſe betrachtet das Allgemeine im Beſondern, ja gar im Einzelnen. Sie hat z. B. den allgemeinen Begriff eines Triangels überhaupt zum Gegenſtande, und ſie betrachtet dieſen nun, indem ſie einen einzelnen Triangel in der Einbildung conſtruirt, und wohl gar das Bild deſſelben auf dem Papiere entwirft. In dieſem einzelnen Triangel betrachtet nehmlich der Mathematiker alle Eigenſchaften des Triangels überhaupt, und

hat fie in diefem einzelnen Triangel in der Anfchauung vor fich; abftrahirt aber dabei von allem, was einem Triangel überhaupt nicht wefentlich ift, z. B. von der Länge der Linien oder Seiten, Gröfse der einzelnen Winkel, u. f. w. Beide Arten der Erkenntniffe, die philofophifche und mathematifche, haben nehmlich das mit einander gemein, dafs fie beide *a priori* und vermittelft der Vernunft, nicht *a pofteriori* und vermittelft der Erfahrung, ihren Gegenftand betrachten. So wie nun das Einzelne durch gewiffe allgemeine Bedingungen der Conftruction, z. B. dafs der Triangel gleichfeitig ift, beftimmt ift, fo mufs auch der Gegenftand des Begriffs, dem diefes Einzelne, ftrenge genommen, nur als fein Schema correfpondirt, allgemein beftimmt gedacht werden. Denn die reine Anfchauung ift, ftrenge genommen, nicht eigentlich der Gegenftand des Begriffs felbft, denn diefer kann nur etwas in der Erfahrung feyn, ein wirkliches Erfahrungsobject. Die reine Anfchauung ift aber eigentlich nur das Schema, das den Gegenftand darftellt, und eine Vorftellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, dem Begriff fein Bild zu verfchaffen, um die Anwendung des Begriffs auf den Erfahrungsgegenftand zu vermitteln (M. I. 861. C. 742.).

7. Bisher unterfchied man Mathematik von Philofophie durch den verfchiedenen Gegenftand, den fie zu bearbeiten haben. Man fagte nehmlich, die Mathematik habe blofs die Gröfse oder Quantität, die Philofophie aber die Qualität zum Object ihrer Nachforfchungen. Allein man nahm die Wirkung für die Urfache. Die mathematifche Behandlungsart des Objects, d. i die Form der mathematifchen Erkenntnifs, ift die Urfache, dafs fie nur auf Gröfsen gehen kann. Denn nur der Begriff von Gröfsen läfst fich conftruiren oder *a priori* in der Anfchauung darlegen, der Begriff von Qualitäten aber läfst fich nur *a pofteriori* oder in einer empirifchen Anfchauung darftellen. Sind alfo die Begriffe rein aus der Vernunft und nicht aus der Sinnlichkeit entfprungen (Vernunfterkenntniffe), fo find fie gar keiner Anfchauung fähig. Die Philofophie hält fich

alſo bloſs an allgemeinen Begriffen, die Mathematik hingegen kann mit bloſsen Begriffen nichts ausrichten, ſondern eilt ſogleich zur Anſchauung, in welcher ſie den Begriff in *concreto*, oder in einem wirklichen Gegenſtande (der reinen Einbildungskraft) betrachtet, aber doch nicht empiriſch oder in einem in der Erfahrung gegebenen Gegenſtande, ſondern bloſs in einer ſolchen Anſchauung, die die Mathematik *a priori* darſtellet, d. i. conſtruirt. In dieſer Conſtruction muſs nun dasjenige, was aus den allgemeinen Bedingungen der Conſtruction folgt, auch von jedem Erfahrungsobjecte des conſtruirten Begriffs allgemein gelten (C. 742 ff.) ſ. Philoſophie.

8. Kant giebt ſelbſt ein Beiſpiel von dieſem Unterſchiede zwiſchen Philoſophie und Mathematik. Will der Mathematiker beweiſen, daſs die drei Winkel in einem Triangel zuſammen zwei rechten gleich ſind, ſo fängt er gleich an, ſeinen Triangel zu conſtruiren; der Philoſoph würde ſuchen dieſes aus den in dem Begriff des Triangels liegenden Beſtimmnngen, nehmlich eingeſchloſſener Raum und drei Seiten, zu zeigen, welches ihm aber nie möglich ſeyn wird (C. 744.).

9. Es giebt zwei Arten von reinen Conſtructionen:

a. die oſtenſive Conſtruction in der Geometrie. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſsen (*quantorum*), oder der Gegenſtände ſelbſt, ſo fern ſie eine Quantität oder Gröſse haben. So conſtruirt man z. B. den Begriff einer zuſammengeſetzten Bewegung, wenn man die Bewegung ſelbſt als eine ſolche Gröſse, die aus mehr als einer gegebenen Bewegung entſpringt, ſo *a priori* in der Anſchauung darſtellt, daſs ſie jenen mehrern Bewegungen zuſammen völlig gleich, oder als vollkommen einerlei mit ihnen angeſchauet wird (N. 13. 25). Man ſehe den Artikel Bewegung, S. 610. wo dieſes gezeigt worden iſt.

b. die ſymboliſche Conſtruction in der Arithmetik. Dieſe iſt die Conſtruction der Gröſse (*quantitatis*) oder der Quantität, die an den Gegenſtänden

zu finden iſt. So conſtruirt man z. B. $1 + 4 = 5$, oder in der Buchſtabenrechnung, wenn man jede mögliche Gröſſe durch a, und jede andere mögliche Gröſse durch b ausdrückt, $a + b = c$, welches heiſst, wenn man die beiden Gröſsen a und b zu einander addirt, ſo kommt eine Gröſse heraus, die wir mit c bezeichnen wollen. Bei dieſer ſymboliſchen Conſtruction wird von der übrigen Beſchaffenheit des Gegenſtandes gänzlich abſtrahirt, es ſoll bloſs diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs er eine Gröſse iſt, gedacht werden. Dieſe ſymboliſche Conſtruction wählt ſich alsdann eine gewiſſe Bezeichnung aller Conſtructionen von Gröſsen überhaupt oder den Zahlen, d. i. ſie drückt die Zahlen durch gewiſſe beſtimmte Zeichen aus, z. B. 1, 2, 3, 4, 5 u. ſ. w. oder durch allgemeine Zeichen, z. B. die bekannten Zahlen mit den erſten Buchſtaben des Alphabets a, b, c. die unbekannten Zahlen mit den letzten x, y, z, die Addition mit dem Zeichen +, als $a + b$, die Subtraction mit dem Zeichen —, als $a - b$, die Multiplication mit einem Punct, als $a . b$, oder durch bloſse Zuſammenſtellung ab u. ſ. w., die Ausziehung der Wurzel durch ein V, als $\sqrt{a}$. Und ſo kann nun die ſymboliſche Conſtruction, nachdem ſie auf dieſe Weiſe den allgemeinen Begriff der Gröſsen, nach den verſchiedenen Verhältniſſen derſelben, bezeichnet hat, alle Behandlung derſelben, die durch die Gröſse erzeugt und verändert wird, nach gewiſſen Regeln in der Anſchauung darſtellen. Es ſoll z. B. eine Gröſſe durch die andere dividirt werden, ſo bezeichnet die Arithmetik erſt beide Gröſsen mit ihren Zeichen, nehmlich wenn in einem Faſſe acht Zentner wären, dieſe Gröſſe mit 8, und wenn dieſe acht Zentner unter zwei Perſonen getheilt werden ſollen, dieſe Gröſse mit 2; dann ſetzt ſie beide Charactere nach der Form zuſammen: welche die Diviſion bezeichnet $8 : 2$ oder $\frac{8}{2}$. So gelangt alſo die Arithmetik vermittelſt einer ſymboliſchen Conſtruction, welche die Gröſsen nur analogiſch bezeichnet, eben ſo gut, wie die Geometrie vermittelſt der oſtenſiven Conſtruction, welche die Gröſse ſelbſt darſtellt, zur anſchaulichen Erkenntniſs des Gegenſtandes ihrer Begriffe *a priori*; welches die philoſophiſchen Wiſſenſchaften, durch ihre bloſ-

ſen Begriffe, niemals im Stande ſind, ſondern immer nur bloſs discurſive oder durch Begriffe gedachte Erkenntniſs liefern (M. I. 864. C. 745.).

10. Es giebt aber noch eine Conſtruction, nehmlich diejenige, die an irgend einer Materie ausgeübt wird, z. B. ich will ein Haus bauen, ſo iſt die Ausführung dieſes Unternehmens nichts anders, als die Conſtruction des Begriffs eines Hauſes, den ich mir gemacht habe. Eine ſolche Conſtruction heiſst die empiriſche. Und ſo iſt die reine Conſtruction dasjenige für die reinen Begriffe in der Mathematik, was für den empiriſchen Begriff der Erfahrungsgegenſtand iſt, der ihm correſpondirt. Beide Arten der Anſchauungen machen es möglich, daſs ich meinen Begriff noch weiter beſtimmen kann, als es ohne Anſchauung möglich geweſen wäre. Ohne Anſchauung kann ich nehmlich von einem Begriff nichts weiter wiſſen, als die Beſtimmungen deſſelben, die in ihm liegen, und ohne welche er nicht derſelbe Begriff ſeyn würde. Dieſe Beſtimmungen entwickele ich durch logiſche Analyſis aus demſelben, und bekomme dadurch eine Anzahl analytiſcher Urtheile, durch die meine Erkenntniſs des Begriffs zwar deutlicher, aber nicht die vom Gegenſtande des Begriffs vermehrt wird. Die Anſchauung aber, ſie ſei nun eine empiriſche oder reine, giebt mir noch mehrere Beſtimmungen, die nicht in dem Begriff liegen, und die alſo meine Erkenntniſs vom Gegenſtände des Begriffs erweitern; die Anſchauung macht es mir alſo möglich, Beſtimmungen dem Begriffe hinzuzuſetzen, die nicht aus demſelben entwickelt werden können. Hierdurch entſtehen ſynthetiſche Sätze, welche die bloſse Logik, ſelbſt mit allen Künſten der Sophiſten, nicht hervorbringen kann. Die reine Conſtruction giebt nun die reinen Anſchauungen, und alſo durch dieſelben den mathematiſchen Begriffen ihren Gegenſtand (in der reinen Einbildung). Wenn ich z. B. den Begriff des Triangels habe, und mir durch geometriſche Conſtruction die reine Anſchauung des Gegenſtandes dazu gebe, ſo wird meine Erkenntniſs dadurch eben ſo vermehrt, als wenn ich zu dem Begriff eines Schranks mir vom Tiſchler einen Schrank vorzeigen

laſſe, wodurch ich eine Erfahrungsanſchauung deſſelben bekomme. Nun kann ich an der Conſtruction des Triangels ſehen, was er alles für Eigenſchaften habe, die nicht in dem bloſsen Begriffe deſſelben liegen, zumal wenn ich gewiſſe Hülfslinien hinzuſetze, woraus die Beſchaffenheit des Triangels, vermittelſt der reinen Anſchauung deſſelben, oder ſeines Schemas, noch mehr erhellet. So entſpringt alsdann z. B. der ſynthetiſche Satz, daſs alle drei Winkel eines Triangels zwei rechten gleich ſind, welchen Satz Niemand, mit allen Künſten der Logik, je aus dem bloſsen Begriff eines Triangels heraus entwickeln wird (C. 746.).

11. Aus dieſem Beiſpiele erhellet alſo deutlich genug, welch ein groſser Unterſchied iſt zwiſchen dem discurſiven Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder wenn ich mir alles, was die Vernunft unabhängig von der Erfahrung denkt, bloſs durch Begriffe vorſtelle, und dem intuitiven, wenn ich mir den Begriff conſtruiren, und demſelben durch die reine Anſchauung ſeinen Gegenſtand geben kann (C. 747.).

12. Wenn erkenne ich aber, ob ein Begriff *a priori* conſtruirt werden kann oder nicht, d. i. ob ich über ihn mathematiſiren oder philoſophiren, d. h. ihn mathematiſch oder philoſophiſch behandeln kann? Ein Begriff *a priori* enthält entweder ſchon eine reine Anſchauung in ſich, d. i. ich kann mir ihn gar nicht einmal denken, ohne daſs meine Einbildungskraft die Anſchauung dazu ſich vorſtellt, z. B. ein Triangel, welcher zwar durch ſeine Merkmale gedacht werden kann, nehmlich durch einen eingeſchloſſenen Raum und drei Linien, aber dieſe Prädicate ſind nicht denkbar, ohne ſie ſich, und damit den ganzen Triangel, mit der Einbildungskraft vorzuſtellen. Wenn nun ein Begriff dieſe Beſchaffenheit hat, ſo kann er conſtruirt werden. Zuweilen iſt das aber nicht der Fall, z. B. bei dem Begriff Urſache, welcher der Begriff von einem Dinge iſt, das einem andern (der Wirkung) nothwendig und immer vorhergeht. Wenn ich mir hier auch das Vorhergehen in der Einbildung vorſtellen könnte, ſo ginge das doch nicht mit dem Begriffe nothwendig an,

folglich kann der Begriff Urſache nicht conſtruirt werden. Ich kann alſo ihn nur discurſiv denken, durch ſeine Merkmale, und über ihn philoſophiren. Wenn man durch einen ſolchen Begriff ſynthetiſch und *a priori* urtheilen will, ſo geſchieht es nur dadurch, daſs er eine ſolche Verknüpfung (Syntheſis) der Erfahrung enthält, ohne welche keine Erfahrung möglich ſeyn könnte. Daher muſs alle Verknüpfung durch ihn auch für die Erfahrung gültig ſeyn, und dieſes allein kann ſynthetiſche Sätze *a priori* geben, ohne alle Conſtruction, z. B. alle Veränderungen müſſen ihre Urſache haben, warum? nicht weil dieſer Satz im Begriff Urſache liegt, ſondern weil ohne den Begriff Urſache keine Erfahrung vom Nacheinanderſeyn wirklicher Dinge möglich wäre, indem wir das Nacheinanderfolgen unſrer bloſsen Vorſtellungen (in Gedanken) von dem Nacheinanderfolgen wirklicher Dinge nicht anders unterſcheiden können, als dadurch, daſs das erſte zufällig, das letztere nothwendig iſt. Aber die Nothwendigkeit kömmt erſt durch jenes Geſetz der Urſache und Wirkung hinein (C. 747.).

12. Von allen Anſchauungen iſt aber keine *a priori* gegeben, als die bloſse Form der Erſcheinungen, Raum und Zeit, denn die Materie der Erſcheinungen iſt empiriſch. Alſo laſſen ſich auch nur Raumbegriffe und Zeitbegriffe conſtruiren, und zwar entweder als Quanta, dann müſſen ſie zugleich eine Qualität, d. i. eine Geſtalt haben, und die Conſtruction iſt geometriſch, durch Linien, Flächen und geometriſche Cörper; oder als bloſse Quantitäten, abſtrahirt von aller Qualität oder Beſchaffenheit, dann iſt die Conſtruction bloſs eine Zuſammenſezzung (Syntheſis) des Gleichartigmannichfaltigen, d. i. der Einheiten Einer Art, und die Conſtruction iſt arithmetiſch, durch Zahlen, oder allgemeine Zeichen, wie in der Algebra, durch Buchſtaben (C. 748.).

13. Man kann transſcendentale Sätze niemals durch Conſtruction der Begriffe, ſondern nur nach Begriffen *a priori* geben. Transſcendentale Sätze ſind nehmlich ſolche ſynthetiſche Sätze, worin kein empiriſcher Begriff iſt, und deren Begriffe doch nicht conſtruirt werden können.

Folglich können auch jene Sätze felbft nicht conftruirt werden, fondern fie können nur nach Begriffen *a priori* gegeben werden, nehmlich durch folche Begriffe, durch welche, und folglich auch durch die vermittelft derfelben gegebenen Sätze, Erfahrung allein möglich ift (C. 748.).

14. Die rationale und mathematifche Erkenntnifs bezieht fich alfo durch Conftruction des Begriffs auf ihren Gegenftand; die rationale und philofophifche durch die Synthefis der Erfahrung, die ohne fie nicht möglich ift; die empirifche und mechanifche durch eine Wahrnehmung. Die erftere giebt nothwendige und zwar apodictifch intuitive (evidente) Sätze; die zweite auch nothwendige und zwar apodictifch discurfive Sätze; die dritte nur zufällige Sätze, f. Apodictifch. Den mathematifchen Begriff eines Triangels würde ich conftruiren, d. i. *a priori* in der Anfchauung geben, und auf diefem Wege eine fynthetifche, aber rationale oder von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnifs bekommen; den transfcendental-philofophifchen Begriff einer Realität kann ich nur durch feine Merkmale, Empfindung in Raum und Zeit denken, und er ift nur darum felbft etwas reelles und nicht fchimärifches, weil er die nothwendige Verknüpfung (Synthefis) der Erfahrung enthält, dafs nehmlich ohne ihn kein Inhalt der empirifchen Anfchauungen gedacht werden könnte, und alfo die Vorftellung eines Erfahrungsgegenftandes gar nicht möglich wäre. Eben fo kann ich den Begriff der Urfache nicht conftruiren, weil der Begriff eine Regel enthält, wie die Wahrnehmungen nothwendig verknüpft werden. Wahrnehmungen find aber keine reinen Anfchauungen, und laffen fich *a priori* nicht geben, folglich läfst fich auch der Begriff Urfache, durch welchen blofs Wahrnehmungen verknüpft werden, gar nicht conftruiren. Dem empirifchen Begriff des Goldes werde ich die Materie, welche unter diefem Namen vorkömmt, beifügen, und auf folche Weife eine fynthetifche, aber empirifche, d. i. blofs eine aus Erfahrung entfprungene Erkenntnifs bekommen (C. 749.).

15. Wir haben alfo einen doppelten Vernunftgebrauch, obwohl durch den einen fowohl, als durch den

andern allgemeine und nothwendige Erkenntniſs, d. i. Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird:

a. den Vernunftgebrauch nach Begriffen, oder den philoſophiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Materie oder ihrem Inhalt nach, das iſt nicht die Anſchauung, ſondern die Empfindung, unter nothwendige und allgemeine Begriffe, z. B. Urſache und Wirkung, gebracht werden. Durch dieſe Begriffe *a priori* haben wir keinen Gegenſtand *a priori*, ſie enthalten weiter nichts, als die unbeſtimmten Begriffe der nothwendigen Verknüpfung (Syntheſis) möglicher Empfindungen, z. B. der Begriff Urſache läſst ſich nicht *a priori* conſtruiren, und bezeichnet nur, daſs alle Wahrnehmung durch ihn verknüpft werden muſs, weil ſonſt Erfahrung und Schein in der Folge der Dinge nicht zu unterſcheiden wäre. Die Syntheſis iſt übrigens dadurch noch nicht beſtimmt, daſs ich ſie mir denke, ſondern das wird ſie erſt durch ſinnliche Eindrücke, wodurch die Empfindungen entſtehen, welche durch jene Syntheſis verknüpft und ſo als Urſachen gedacht werden.

b. den Vernunftgebrauch durch Conſtruction der Begriffe, den mathematiſchen, durch welchen die Erſcheinungen, ihrer Form, d. i. nicht der Empfindung, ſondern der Anſchauung nach, wirklich allgemein, und doch in einem einzelnen Dinge, dargeſtellt werden. Durch dieſe Conſtruction der Begriffe ſchaffen wir uns im Raum und in der Zeit die Gegenſtände ſelbſt, es ſei nun Geſtalt, wie in der Geometrie, oder Dauer, wie in der Chronometrie, oder Gröſse überhaupt, wie in der Arithmetik. Das iſt ein Vernunftgeſchäft, durch Conſtruction der Begriffe, und heiſst mathematiſch. (M. I. 870. C. 751. f.).

16. Um ſich nun zu erklären, wie die bekannte Wolfiſche Anwendung der mathematiſchen Methode in der Philoſophie nothwendig miſsglücken muſste, darf man nur bemerken, daſs keine andern Begriffe definirt werden können, als diejenigen, welche man conſtruiren kann. Ich habe dieſes deutlich zu zeigen geſucht in dem Artikel Begriff 11 — 13. Die mathematiſchen

Begriffe ſind darum einer Definition fähig, weil ſie eine willkührliche Zuſammenſetzung von Vorſtellungen enthalten, die doch *a priori* conſtruirt, d. i. zu denen der Gegenſtand wirklich durch reine Anſchauung vermittelſt der Einbildungskraft gegeben werden kann. Denn wenn ich einen gleichſeitigen Triangel definiren will, ſo iſt mir das darum möglich, weil ich mir die Möglichkeit einer ſolchen willkührlichen Verknüpfung (Syntheſis) dreier gleichen geraden Linien, vermittelſt der Conſtruction im Artikel: Acroamatiſch 1. *a priori* ſinnlich darſtellen (conſtruiren) kann. Da nun dieſe Conſtructionen *a priori* nur in der Mathematik möglich ſind, ſo kann auch nur dieſe Wiſſenſchaft Definitionen haben. Die Philoſophie hat nur Expoſitionen oder Erörterungen, Auseinanderſetzungen der in ihren Begriffen enthaltenen Merkmale, ſ. Begriff, 12. Dieſe ergeben ſich aber nicht eher, als wenn man den Begriff gänzlich entwickelt, und alles, was von ihm zu merken iſt, unterſucht hat, und können daher unmöglich an der Spitze, ſondern erſt am Ende der Unterſuchung ſtehen. Die Definitionen hingegen ſind willkührlich gemacht, und die Sicherheit, daſs der Gegenſtand, den man ſich denkt, kein Hirngeſpinſt ſei, wird durch die Conſtruction bewährt; folglich können ſie ſehr wohl an der Spitze der Unterſuchung ſtehen. Von empiriſchen Begriffen giebt es gar nur Explicationen, d. i. Aufzählung der vorzüglichſten Merkmale, um nur den Gegenſtand möglichſt von andern zu unterſcheiden, wenn er etwa nicht kann vorgezeigt werden, als in welchem Fall alle Erklärung ſehr überflüſsig ſeyn würde, ſ. Begriff 11. Begriffe von ſolchen empiriſchen Gegenſtänden, die wir ſelbſt machen, ſind nur der Declarationen fähig, ſ. Begriff 13. Im Deutſchen haben wir für alle dieſe Ausdrücke nichts weiter als das Wort Erklärung. Kant meint, man müſſe daher nicht ſo ſtrenge mit dem Gebrauch des Worts Definition ſeyn wollen, und allenfalls die Expoſitionen auch wohl philoſophiſche Definitionen, die mathematiſchen Erklärungen aber mathematiſche Definitionen nennen. Sollte es aber nicht beſſer ſeyn, hier-

in die grösste Strenge auszuüben, und ohne alle Nachsicht jedem bestimmten Begriff auch seinen bestimmten Namen zu geben, damit auf einmal dem Unwesen der Verwechselung der Begriffe in Wahrheiten von solcher Wichtigkeit ein Ende gemacht würde? Erklärung ist das Wort, welches das Geschlecht (*genus*) bezeichnet, Exposition und Definition sind Arten (*species*) der Erklärung. Die Exposition erklärt Begriffe *a priori*, welche nicht willkührlich gemacht werden, sondern durch die Operationen der obern Seelenvermögen entstehen; diese Erklärung ist aber nur durch logische Zergliederung des Begriffs möglich, bei der ich nie apodictisch gewiss bin, ob ich sie auch bis zur Vollständigkeit getrieben habe. Die Definitionen hingegen erklären nicht bloss den Begriff, sondern erzeugen ihn mit seinem Gegenstande selbst *a priori*, indem sie eine willkührliche Verknüpfung von Vorstellungen durch Construction zu Stande bringen. Die Definition ist nichts anders als die Construction selbst, und diese ist die Erzeugung des Gegenstandes. So definirt der Mathematiker also eigentlich noch nicht, wenn er eine blosse Namenerklärung giebt, wie die Erklärungen sind, die an der Spitze der Euklidischen Bücher unter dem Namen der Definitionen aufgeführt sind; sondern dadurch, dass er durch die Construction zeigt, wie sein Gegenstand entsteht, und dann sagt, diesen Gegenstand nenne ich so und so. Wenn sich z. B. ein rechtwinklichter Triangel um seinen Katheten herumbewegt, so entsteht ein mathematischer Cörper, welcher ein Kegel heisst. Dies ist eine wahre Definition, die durch die Construction, das Herumbewegen des Triangels um den Katheten, ihren Gegenstand ursprünglich erzeugt, und also auch den Begriff desselben selbst macht (C. 758.).

17. Die Construction macht es auch nur allein in der Mathematik möglich, Axiomen zu haben, wie im Artikel: Axiomen ausführlich gezeigt worden ist.

18. Die Construction macht ferner auch nur allein die Mathematik der Demonstrationen fähig, wie in

dem Artikel: Acroamatiſch gezeigt worden iſt. Da ich in jenem Artikel das geometriſche Verfahren zu demonſtriren deutlich gezeigt habe, ſo will ich hier nur das Verfahren der Algebra für diejenigen, die keine Kenner derſelben ſind, und ſich von ihren Demonſtrationen gern einen Begriff machen möchten, an einem Beiſpiel zeigen. Die Algeber oder Algebra lehret nehmlich unbekannte Gröſsen aus gegebenen Bedingungen durch Gleichungen finden. Die unbekannten Gröſsen werden in derſelben mit den letzten Buchſtaben des kleinen lateiniſchen Alphabets x, y, z bezeichnet. Die gegebenen Bedingungen ſind die angegebenen Vorausſetzungen von der Art, wie die unbekannte Gröſse mit andern bekannten oder unbekannten verknüpft, und ſo durch ſie beſtimmt iſt. Die Gleichung iſt ein doppelter Ausdruck für einerlei Gröſse. Wenn z. B. Jemand aufgäbe, man ſollte eine unbekannte Gröſse finden, d. h. ſie entdecken, welche unter der Bedingung, daſs ſie fünf mal genommen werde, der Zahl 35 gleich ſei; ſo

a. wird die unbekannte Gröſse, welche entdeckt oder gefunden werden ſoll, mit x bezeichnet;

b. ſind die gegebenen Bedingungen, ſie ſoll

α. mit 5 multiplicirt werden, welches dadurch bezeichnet wird, daſs man 5 und x ohne alle Zeichen neben einander ſetzt, 5x;

β. das Product oder die Gröſse, welche heraus kömmt, wenn man x mit 5 multiplicirt, ſoll ſo groſs als 35 ſeyn; dieſe Gleichheit wird durch zwei parallele Striche zwiſchen den beiden gleichen Gröſsen bezeichnet, $5x = 35$.

c. haben wir nun eine Gleichung oder einen doppelten Ausdruck für einerlei Gröſse, nehmlich

$$5x = 35.$$

Aus dieſer Gleichung wird nun die unbekannte Gröſse x, die hier zwar in einem Zeichen vor uns ſtehet, als kennten wir ſie ſchon, aber eigentlich uns noch ganz unbekannt iſt, ſo entdeckt. Man ſucht es dahin zu bringen, daſs die unbekannte Gröſse ganz allein auf der einen Seite, und alle bekannten Gröſsen auf der andern Seite des Gleichheitszeichens (=) zu ſtehen kom-

men. Dieſs iſt nun in unſerm vorliegenden Beiſpiele bloſs dadurch möglich, daſs wir auf beiden Seiten mit der Zahl 5 dividiren, denn alsdann muſs

erſtens, was auf beiden Seiten ſtehet, einander immer noch gleich bleiben, welches ein Grundſatz iſt, der unmittelbar einleuchtet; wenn von zwei ganz gleichen Gröſsen die eine in eben ſo viel gleiche Theile getheilt wird, als die andere, ſo kann ich mir unmöglich vorſtellen, daſs die Theile der einen Gröſse gröſser oder kleiner ſind, als die Theile der andern;

zweitens, muſs auf der Seite, wo 5x ſtehet, nothwendig x übrig bleiben, denn 5x iſt x fünf mal genommen, theile ich dieſe Gröſse 5x nun wieder in fünf Theile, ſo bekomme ich wieder x, alſo wird, wenn die Diviſion der 35 mit 5 ſo bezeichnet wird, $\frac{35}{5}$, die Gleichung nun ſo ausſehen:

$$x = \frac{35}{5}$$

5 iſt aber 7 mal in 35 enthalten, alſo ſieht die Gleichung nun ſo aus

$$x = 7.$$

d. h. die unbekannte Gröſse iſt die Zahl ſieben, welches auch ganz richtig iſt, denn wenn ich, der einen gegebenen Bedingung b, α gemäſs, 7 mit 5 multiplicire, ſo bekomme ich die Zahl 35, welches die andere gegebene Bedingung b, β war.

Die Algeber würde freilich eine elende, armſelige Wiſſenſchaft ſeyn, wenn alle ihre Aufgaben ſo leicht wären, als die in unſerm Beiſpiel, die von Jedermann durch ein leichtes Nachdenken aufgelöſet werden kann. Allein ich habe, um kurz zu ſeyn, und nicht die ganze Algeber hier vortragen zu dürfen, dieſes leichte Beiſpiel wählen müſſen. Die gezeigte Behandlung der Gleichung, um zu bewirken, daſs die unbekannte Gröſse auf der einen Seite allein ſtehe, und bloſs bekannte Gröſsen $\frac{35}{5}$ auf der andern Seite ſich befinden, heiſst die Reduction. Durch dieſe Reduction bringt nun, wie wir geſehen haben, die Algeber die Wahrheit zuſamt dem Beweiſe hervor. Denn da dieſe Reduction nach bewieſenen allgemeinen Regeln geſchiehet, ſo bedarf es bei derſelben weiter keines Beweiſes, und da-

her fallen bei dem Algebraiſten alle die vielen Worte und Vorſtellungen weg, mit welchen wir, wegen des bei meinen Leſern vorausgeſetzten Mangels an Kenntniſs der in der Algebra demonſtrirten Regeln, die Wahrheit der Reduction zeigen muſsten. Dieſe Reduction iſt alſo jedesmal der Beweis ſelbſt. Dies iſt nun keine geometriſche Conſtruction durch Linien, Ebenen oder Cörper, ſondern eine characteriſtiſche Conſtruction, durch die Charactere oder Zeichen

a. des Unbekannten, x;

b. der Multiplication, die Zuſammenſtellung 5x;

c. der Gleichheit, durch das Gleichheitszeichen =;

d. der Diviſion, durch das Diviſionszeichen, den Strich, der zwiſchen zwei Gröſsen, die über einander ſtehen, gemacht wird, $\frac{35}{7}$.

An dieſen Zeichen legt man nun in der Algeber die Begriffe, vornehmlich von dem Verhältniſſe der Gröſsen zu einander, in der Anſchauung dar. Denn erſt ſchaueten wir das Verhältniſs, daſs fünf mal x ſo groſs als 35 ſei, in ſeinen Zeichen,

$$5x = 35$$

an, dann ſchaueten wir, dadurch, daſs wir auf beiden Seiten mit 5 dividirten, das neue Verhältniſs, daſs x ſo groſs als 35 mit 5 dividirt ſei, in ſeinen Zeichen,

$$x = \frac{35}{5}$$

an; endlich ſchaueten wir das Verhältniſs, das wir eigentlich ſuchten, daſs x ſo groſs als 7, d. i. die Gröſse 7 ſelbſt ſei, in ſeinen Zeichen

$$x = 7$$

an. Wir wollen bei dieſem Exempel, das, wie geſagt, jeder durch ein leichtes Nachdenken ohne Algeber ausrechnen kann, nicht auf das Hevriſtiſche ſehen, oder auf die Kunſt, wie das Unbekannte ſo leicht gefunden wird; zumal da hier davon nicht die Rede ſeyn kann. Nur das wollen wir noch bemerken, wie ſehr es hier in die Augen fällt, daſs alle unſre vorhergehenden Schlüſſe, wodurch x nach und nach gefunden wird, dadurch vor Fehlern geſichert werden, daſs jeder derſelben in obigen drei Anſchauungen vor Augen geſtellt wird, die nach allgemeinen demonſtrirten Regeln conſtruirt worden (C. 762.),

19. Dafs ein Satz aus der Conftruction der Begriffe, aus welchen er befteht, erkannt wird, macht ihn zu einem mathematifchen Satze, oder zu einem Mathema. Wird hingegen ein fynthetifcher Satz, d. i. ein folcher, deffen Wahrheit nicht aus der blofsen Entwickelung des Subjects hervorgeht, aus blofsen Begriffen erkannt, fo ift er dogmatifch, und heifst ein Dogma, f. Apodictifch, 5. Dies ift auch dem Sprachgebrauch vollkommen gemäfs; denn man wird den geometrifchen Satz, dafs die drei Winkel in einem Triangel zufammen zwei rechten gleich find, gewifs nicht ein Dogma nennen, fondern es ift ein Mathema; hingegen ift der Satz: die Seele ift unfterblich, kein Mathema, fondern ein Dogma (C. 764.).

20. Endlich ift noch zu bemerken, dafs fo wie die reine Conftruction die fchematifche genannt werden kann, fo kann man die empirifche auch die technifche, oder zur Kunft gehörige nennen Die letztere verdient den Namen der Conftruction nur uneigentlich, weil fie nicht zur Wiffenfchaft, wie die reine Conftruction zur Mathematik, fondern zur Kunft gehört. Daher verfteht auch Kant in feinen critifchen Werken unter Conftruction immer die reine Conftruction, ohne dafs er das Prädicat rein hinzufetzt. Die technifche Conftruction kann man noch eintheilen in die geometrifche und mechanifche. Die geometrifche Conftruction ift diejenige, welche durch Zirkel und Lineal gemacht wird, um die Schemate oder reinen Anfchauungen der Geometrie dem Auge durch ein bleibendes Bild, wie in Fig. 2. den gleichfeitigen Triangel, darzuftellen. Die mechanifche Conftruction ift diejenige, welche durch andere Werkzeuge, als Cirkel und Linie gemacht wird; fo kann man die übrigen Kegelfchnitte aufser dem Cirkel, nehmlich die Ellipfe, Parabel und Hyperbel oder die krummen Linien Fig. 4. 5. 6. durch gewiffe Inftrumente zeichnen, welches fie mechanifch conftruiren heifst (E. 13.*).

21. Die Geometrie, diefe reine, und eben darum erhabene Wiffenfchaft, fcheint fich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn fie gefteht, dafs fie zwei Werk-

zeuge zur Conftruction ihrer Begriffe braucht. Wenn es auch nur zwei find, fo find es doch immer Werkzeuge, und ihre Conftruction fcheint dadurch mechanifch zu werden. Diefe Werkzeuge find nehmlich Cirkel und Lineal, und fie nennt jede Conftruction, die durch diefe beiden Werkzeuge allein gefchieht, geometrifch. Zur Conftruction der Begriffe in der höhern Geometrie, z. B. um Hyperbeln und Ellipfen darzuftellen, werden fchon zufammengefetzte Werkzeuge, d. i. Mafchinen gebraucht, und darum heifst die Conftruction derfelben durch folche Werkzeuge mechanifch. Allein, die geometrifche Conftruction foll nur zum Bilde des Schema dienen. Durch Cirkel und Lineal können diefe Schemate nie mit vollkommener Präcifion oder Genauigkeit gemacht werden, die Bilder, die durch fie conftruirt werden, follen nur jene Schemate bedeuten, die kein Inftrument hervorbringen kann (B. I. 547.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. S 221. f. — 4. S. 271. — Methodenl. I. Hauptft. I Abfchn. S. 741. f. — I. S. 745. ff. — 1. S. 758. — 2. S. 760. ff. — 3. S. 762 ff.

Deff. Proleg. §. 7. S. 49.

Deff. Ueber eine Entdeck. I. Abfchn. S. 10. 12. f. *)

Deff. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre I. Hauptft. Erkl. 4. ff. S. 13. ff.

Contemplativ,

befchaulich, *contemplativum*, *contemplativ*. Diefes Prädicat legt Kant dem Gefchmacksurtheil bei, und verfteht darunter, dafs es indifferent in Anfehung des Dafeyns eines Gegenftandes, nur die Befchaffenheit deffelben mit dem Gefühl der Luft und Unluft zufammenhält. Das Gefchmacksurtheil fagt nehmlich gar nicht aus, dafs man wünfcht, den Gegenftand zu befitzen; dafs alfo der Gegenftand vorhanden ift, das ift dem Gefchmack indifferent oder gleichgültig. Aber das Befchauen des Gegenftandes, wenn es da ift, ift dem Gefchmack nicht einerlei; denn das Gefchmacksurtheil erklärt eben das Befchauen für ein folches, welches das Gefühl der Luft erweckt.

Dieses Beschauen oder diese Contemplation ist auch gar nicht auf Begriffe gerichtet, d. i. man kann nicht etwa einen Begriff angeben, vermöge dessen derjenige Gegenstand, der unter ihn subsumirt werden könnte, jederzeit Lust oder Unlust verursachen müsste. Doch diese Eigenschaft der Geschmacksurtheile wird bei dem Worte: Geschmacksurtheil umständlich auseinander gesetzt werden (U. 14.).

Continuität,

Stetigkeit, *continuitas*, *continuité*. Die Eigenschaft der Grössen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinstmögliche (kein Theil einfach) ist. So sind Raum und Zeit stetige Grössen (*quanta continua*), denn der Raum bestehet nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, beide nicht aus einfachen Theilen, (M. I. 248.) s. Absprung.

2. Markus Herz hat (Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit, S. 49. ff.) die Continuität der Zeit gut erklärt, und den Einfluss gezeigt, welchen dieselbe auf die sinnliche Erkenntniss hat, deren Bedingung die Zeit ist. Die Zeit kann nie so gänzlich aufgelöset werden, dass es bestimmte Puncte derselben gäbe, bei denen wir stehen bleiben müssten. Die Augenblicke sind nicht etwa einfache Theile der Zeit, sondern ein jeder Augenblick ist eine Grenze zwischen dem vorhergehenden und unmittelbar darauf folgenden Zeittheile. Da wir uns nun alle Veränderung in einer Reihe auf einander folgender Zeittheilchen (die man ihrer geringen Grösse wegen auch wohl Augenblicke nennt) vorstellen müssen, so ist uns das Gesetz der Continuität nothwendig. Wir müssen uns nehmlich die Reihe der Veränderungen in einer mit ihr parallelgehenden Reihe von unendlich vielen Zeittheilchen denken, folglich müssen wir uns in jener Reihe von Veränderungen jeden Punct als stetig oder fliessend vorstellen, d. h. jede noch so kleine Veränderung bestehet wieder eben so aus unzähligen noch kleinern Veränderungen, als das Zeittheilchen, worin sich jene ereignet, aus unzähligen noch kleinern Zeittheilchen.

3. Das metaphyſiſche Geſetz der Stetigkeit, (*lex continui ſ. continuitatis*, das Leibnitz zuerſt entdeckt hat), lautet ſo: alle Veränderungen ſind ſtetig oder in einem Fluſs begriffen (*mutationes omnes ſunt continuae ſ. fluunt*), d. h. entgegengeſetzte Zuſtände folgen nicht auf einander, auſser vermittelſt einer Zwiſchenreihe verſchiedener Zuſtände. Ein Licht leuchtet z. B. anfänglich nur dunkel, bald aber dreimal ſo helle wie vorher; das iſt aber nicht möglich durch einen Sprung, ſondern zwiſchen dem Dunkelleuchten und dem dreimal Hellerleuchten giebt es noch eine unendliche Menge Zwiſchenzuſtände, welche das Leuchten des Lichts alle durchlaufen muſs, ehe es dreimal ſo helle leuchten kann, als vorher, es muſs erſt zweimal ſo helle leuchten $2\frac{1}{4}$, $2\frac{1}{2}$ mal und ſo fort. Denn zwei entgegengeſetzte Zuſtände (das ſchwache und dreimal ſtärkere Leuchten) ſind nur in verſchiedenen Zeitpuncten, zwiſchen dieſen liegt aber allemal eine Zeit, welche vermittelſt der Veränderungen aus einem Zuſtande in den andern durchlaufen werden muſs, weil in dieſer Zeit das Licht nicht mehr ſo ſchwach und auch nicht ſo ſtark leuchtet, als in den Augenblicken, welche die Grenzen der Zeit zwiſchen jenen Augenblicken machen.

4. Käſtner wendet (höhere Mechanik. III. Abſchn. §. 183.) das Geſetz der Stetigkeit auf die Bewegung an. Ein Cörper, der reflectirt (von einem andern zurückgeworfen) wird, ändert ſeine vorige Richtung nicht plötzlich in die entgegengeſetzte Richtung. Seine Geſchwindigkeit nach der erſten Richtung wird immer geringer und geringer, verſchwindet endlich, und verwandelt ſich endlich in eine Geſchwindigkeit nach der entgegengeſetzten Richtung. So geht jede Veränderung allemal durch unendlich kleine Stufen, davon in der Geometrie der Gang eines Puncts in einer krummen Linie ſchon ein Beiſpiel iſt. Nur bei völlig harten Cörpern fände dieſes Geſetz der Stetigkeit nicht ſtatt (Käſtner, 184.), daher auch völlig harte Cörper in der Erfahrung unmöglich ſind. Giebt es aber keine harten Cörper, ſo müſſen auch die Cörper ohne Ende theilbar, d. i. dem Geſetze der Stetigkeit unterworfen ſeyn (Käſtner 185.). Denn ſonſt würden die Theilchen

jedes Cörpers, auf die man zuletzt käme, doch Atomen von unveränderlicher Härte seyn. Newton stellte sich vor, jede Art von Materie müsse aus einer eigenen Gattung unveränderlicher Theilchen bestehen, daher diese Materien immer einerlei Eigenschaften behielten.

5. Die Stetigkeit und daraus folgende unendliche Theilbarkeit der Materie macht aber diese Vorstellung Newtons unmöglich. Im Artikel: Atomistik ist die Theilbarkeit der Materie ins Unendliche bewiesen worden; da nun die unendliche Theilbarkeit der Materie bewiesen ist, so folgt, dass das Gesetz der Stetigkeit seine Richtigkeit habe, dass es keine absolut harten Cörper, oder Theilchen dieser Cörper geben kann, und folglich auch keine plötzlichen Veränderungen der Geschwindigkeit und Richtung. Hierbei wird es also ganz unnöthig, noch ferner Untersuchungen über das Verhalten absolut harter Cörper bei der Bewegung anzustellen, weil diese Vorstellungen selbst gegen die Gesetze unsers Erkenntnissvermögens und die Erzeugungen der productiven Einbildungskraft (Bildungsvermögens der Anschauungen) sind.

6. Schon Euler (Kästner, 186.) sahe den Widerspruch zwischen dem Gesetze der Stetigkeit und vollkommen harten Cörpern als einen Beweis der unendlichen Theilbarkeit der Materie an; allein Kästner zeigt, nach dem P. Boscowich, dass sich dieser Widerspruch dadurch heben lasse, wenn man sich vorstelle, dass auch bei dem Stosse harter Cörper die Geschwindigkeiten sich nach dem Gesetze der Stetigkeit ändern, welches aber nicht möglich ist, weil die zurücktreibenden Kräfte nicht eher wirken können, als bei der Berührung.

7. Kästner vermisste (187) einen Beweis für die strenge Allgemeinheit des Gesetzes der Stetigkeit. Vor Kant gab es nur einen Beweis für die comparative Allgemeinheit dieses Gesetzes, nehmlich durch Induction, aus allen bekannten unzähligen Fällen in der Natur. Kästner erinnerte daher sehr richtig, dass man darum noch nicht berechtigt sei, dieses Gesetz auf alles zu erstrecken, also auch auf dasjenige, wovon es noch keine Erfahrung gebe oder geben könne. Der Mathematiker begnügt

ſich nie mit einer ſolchen empiriſchen Allgemeinheit, welche bloſs ausſagt: ſo iſt es bisher immer befunden worden. Dieſes Geſetz der Stetigkeit giebt nun Käſtner (188) vollkommen zu bei krummen Linien, bei ihnen verändert ſich die Richtung ſtets nach dieſem Geſetze. Es iſt bei einer krummen Linie nie ein plötzlicher Uebergang aus einer Richtung in die andere, durch einen Sprung, ſondern der Uebergang aus einer Richtung in die andere gehet durch alle mögliche Richtungen, welche zwiſchen den beiden Richtungen liegen, und man kann nach allen dieſen Richtungen Tangenten an die krumme Linie legen.

8. Wenn wir uns aber geradlinigte Figuren vorſtellen, fragt Käſtner, kann da das Geſetz der Stetigkeit auch beibehalten werden? Iſt es ſchlechterdings unmöglich, daſs ein Punct ſeinen Weg plötzlich ändert, ſo kann kein Punct in dem Umfange eines Vierecks oder Dreiecks herumgehen. Wenn alſo, ſchlieſst Käſtner, das Geſetz der Stetigkeit in der Geometrie ſo groſse Ausnahmen leidet, ſo kann dieſes ſchon einen Zweifel erregen, ob es auch in der Mechanik ganz allgemein ſei; und dieſen Einwurf hat er aus der neuen ſehr verbeſſerten und vermehrten Ausgabe der höhern Mechanik (1793) nicht weggelaſſen.

9. Kant demonſtrirte nun (S. III. §. 14.) ſchon im Jahre 1770, daſs wirklich kein Punct ununterbrochen in dem Umfange eines Dreiecks herumgehen kann; oder daſs die ſtetige Bewegung eines Puncts nach allen Seiten eines Triangels unmöglich iſt. Käſtner hat in der neuen Ausgabe der Mechanik dieſer Demonſtration nicht erwähnt, ſie muſs ihm daher entweder nicht bekannt geworden, oder nicht ſtringent geweſen ſeyn. Hier iſt dieſe Demonſtration Die Buchſtaben A, C, B mögen die drei Winkelpuncte eines geradlinigten Dreiecks (Fig. 2) andeuten, in dem ſich ein Cörper bewegen ſoll; ſo hat der Körper, wenn er von A nach C kömmt, in C die Richtung AC. Wenn er nun von C nach B gehen ſoll, ſo muſs er in C zugleich die Richtung CB an-

nehmen; da nun diese Bewegungen sich zum Theil einander aufheben, so kann der Körper C die beiden Richtungen nicht zu gleicher Zeit haben. Es müssen also zwei verschiedene Augenblicke seyn, in welchen der Cörper jene beiden Richtungen hat, zwischen zwei Augenblicken liegt aber eine Zeit, folglich muss der Cörper alle Richtungen durchgegangen, und da beide Richtungen entgegengesetzt sind, auch eine Zeit in Ruhe gewesen seyn. Folglich ist die Bewegung unterbrochen, und kann nicht stetig gewesen seyn.

10. Wir können nun den Begriff der Continuität oder Stetigkeit, nachdem wir dieses vorangeschickt haben, und damit zugleich Kants Vortrag darüber, erläutern, und so die Untersuchung dessen, was eigentlich das Gesetz der Stetigkeit gebietet, vollenden. Raum, Zeit, Veränderung sind stetige Grössen, weil kein Theil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen, nehmlich Puncten, Augenblicken und Zuständen einzuschliessen; jeder Theil derselben, wäre er auch unendlich klein, ist selbst wiederum ein Raum, eine Zeit, eine Veränderung. Der Raum selbst besteht also nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten, die Veränderung aus Veränderungen. Puncte, Augenblicke und Zustände sind nur Grenzen, d. i. blosse Stellen ihrer Einschränkung; zu jeder Linie gehören wenigstens zwei Puncte, zu jeder Zeit zwei Augenblicke, zu jeder Veränderung zwei Zustände, die sie begrenzen. Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus blossen Stellen kann weder Raum, noch Zeit, noch Veränderung zusammengesetzt werden. Das Gesetz der Stetigkeit verbietet nun, zwei Puncte im Raum oder in der Zeit als die nächsten zu betrachten, so dass zwischen beiden weder Raum noch Zeit wären, die weiter keine Puncte enthielten; und, der Sache, die verändert wird, aus einem Zustande in den andern überzugehen, ohne durch Zwischenzustände durchzugehen. Man kann dergleichen Grössen auch fliessende nennen, weil die Verbindung (Synthesis

der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt (C. 212. Kästner 189).

11. Das Gesetz der Continuität aller Veränderung ist auch erklärt im Artikel: Analogie der Ursache und Wirkung, 13 — 16 (M. I. 299. C. 254). Der Grund dieses Gesetzes ist also: dass weder der Raum, noch die Zeit, noch die Erscheinungen und ihre Veränderungen in Raum und Zeit, aus Theilen bestehen, die die kleinsten sind. Um aber aus einem Raum in den andern, aus einer Zeit in die andere, aus einem Zustande in den andern überzugehen, muss man durch alle diese Theile durch. Es ist kein Unterschied des Realen in der Erscheinung, d. i. dessen, was Raum und Zeit erfüllt, und auch des Formalen der Erscheinung, d. i. in der Grösse der Zeiten und des Raums, endlich der Veränderungen derselben, der kleinste; und so erwächst der neue Zustand der Realität von dem ersten an, darin von dieser noch gar nichts war, durch unendlich viele Grade derselben, deren Unterschiede von einander insgesamt kleiner sind, als der zwischen o und a, wenn man nehmlich unter a den Anfangspunct der Veränderung versteht, oder denjenigen Zustand, aus welchem das Ding in den Zustand b übergehet, und in welchem noch Nichts von dem neuen Zustande vorhanden war.

12. Zwischen zwei Zuständen giebt es also immer einen mittlern Zustand, oder einen Unterschied zwischen beiden Zuständen, und zwischen diesem mittlern Zustande und dem vorhergehenden muss wiederum ein mittler Zustand seyn. Jeder Unterschied zwischen zwei solchen nächsten Zuständen lässt sich angeben, so lange sich noch zwei verschiedene Zustände angeben lassen; also muss ihre Menge grösser seyn, als jede gegebene Menge, wenn diese Unterschiede endlich verschwinden oder sich nicht mehr angeben lassen sollen. Ehe sich eines Cörpers Geschwindigkeit a in b verwandelt, muss sie sich in u, deren Grös-

ſe zwiſchen a und b fällt, verändern. Die Geſchwindigkeit u kann der Körper aber nicht eher bekommen, als bis er die Geſchwindigkeit v erhalten hat, deren Gröſse zwiſchen a und u fällt; die Geſchwindigkeit v nicht eher, als bis er die Geſchwindigkeit w erhalten hat, die zwiſchen a und v fällt u. ſ. w., und ſo ſtehet die Reihe der Zuſtände ſo:

a . . . w, v, u b.

aber auch zwiſchen w und v, und zwiſchen v und u liegen noch Gröſsen der Geſchwindigkeit, die der Körper durchläuft. In der Analyſis des Unendlichen drückt man daher die beiden nächſten Geſchwindigkeiten durch v, und v + dv aus. Wächſt oder nimmt die Geſchwindigkeit ab, ſo verſtehet man unter v + dv ſie habe in dem nächſten Augenblick um etwas, aber doch um weniger als jede Gröſse, die ſich angeben läſst, zugenommen oder abgenommen, welches Wachsthum mit dv, welches man das Differential von v nennt, bezeichnet wird (Käſtner 189).

13. Wenn mittlerer Zuſtand ſo viel heiſst, ſagt Käſtner, als ein Zuſtand, in den etwas kommen muſs, ehe es aus einem vorhergehenden in einen folgenden kommen kann, ſo räume ich willig ein, daſs jede Veränderung durch einen oder mehrere ſolche mittlere Zuſtände geſchieht. Die Raupe zeigt ſich als Puppe, ehe ſie als Schmetterling fliegt. Die Speiſen, die wir zu uns nehmen, ſind erſt Chylus, dann Blut, dann erſt werden ſie Fleiſch und Knochen. Das heiſst aber nichts weiter, ſagt Käſtner, als, in der Natur iſt Ordnung und Zuſammenhang. Aber daſs dieſer mittleren Zuſtände unzählig viel ſeyn müſſen, davon giebt die Erfahrung mir keinen Beweis; denn, daſs ihrer oft ſo viel ſind, daſs wir ſie zu zählen ermüden, daſs, wie Haller ſagt,

ihre Grenze ſchwimmt und in einander flieſst,

beweiſet nur, daſs es uns ſo vorkömmt, nicht daſs es ſo iſt (Käſtner 190).

14. Käſtner fragt: läſst ſich denn dieſes Geſetz aus Begriffen beweiſen? Muſs immer zwiſchen zwei Zuſtänden ein andrer ſeyn, der ſich von jedem der beiden Zuſtände noch weniger unterſcheidet, als ſie ſich beide

von einander unterſcheiden? Können ſich zwei auf einander folgende Zuſtände nicht von einander unterſcheiden, ohne daſs man darum einen Zwiſchenzuſtand einſchieben kann? Käſtner will durch einen Scherz zeigen, daſs ſich nach dem Geſetze der Stetigkeit nicht beſſer begreifen laſſe, wie ein Zuſtand aus dem andern entſtehe, als ohne daſſelbe; denn auf die Frage, wie entſtehet ein Zuſtand aus dem andern, bekomme man immer nur zur Antwort: durch einen mittlern (Käſtner 191).

15. Kant antwortet: der Augenſchein beweiſet zwar ſchon, daſs dieſes Geſetz wirklich und richtig ſei, es muſs aber doch gezeigt werden, wie es *a priori* möglich ſei. Weil es nehmlich ſo mancherlei ungegründete Anmaſsungen der Erweiterung unſrer Erkenntniſſe durch reine Vernunft giebt, ſo muſs man ohne Deduction nichts dergleichen glauben und annehmen. Möchte man alſo gleich glauben, man könne der Frage, wie iſt das Geſetz der Stetigkeit *a priori* möglich, überhoben ſeyn, ſo muſs es doch zum allgemeinen Grundſatze angenommen werden, bei allen Behauptungen durch reine Vernunft durchaus miſstrauiſch zu ſeyn, und in Sachen der reinen Vernunft ohne Document nichts, ſelbſt auf die klärſten dogmatiſchen Beweiſe, zu glauben (M. I. 300. C. 254. f.).

16. Aller Zuwachs des empiriſchen Erkenntniſſes iſt ein Fortgang in der Zeit. Dieſer Fortgang in der Zeit beſtimmt alles, und iſt an ſich ſelbſt durch nichts weiter beſtimmt, d. i. die Theile deſſelben ſind nur in der Zeit und durch die Syntheſis derſelben gegeben. Die Zeit iſt nun eine continuirliche Gröſse, alſo muſs die Wahrnehmung, welche die Zeit beſtimmt, auch continuirlich oder ſtetig erzeugt werden. Durch das Geſetz der Stetigkeit ſagen wir alſo nun, wie unſere Apprehenſionen beſchaffen ſeyn müſſen (M. I. 301. C. 255. f.).

17. Ein transſcendentaler Realiſt, oder ein ſolcher, der die Erſcheinungen für Dinge an ſich hält, kann das Geſetz der Stetigkeit freilich nicht erklären. Indeſſen hat Käſtner dennoch verſucht (192), den Uebergang aus einem Zuſtande in den andern ohne das Geſetz der Stetigkeit begreiflich zu machen. Ein Zuſtand, ſagt er, entſteht aus dem andern, wie ein Sohn vom Vater.

Auch müſsten bei unendlich kleinen Veränderungen doch endlich unendlich kleine Sprünge angenommen werden (Käſtner 192).

18. Man kann hierauf antworten: die Reihe der Väter und Söhne iſt nicht ſtetig, ſondern die Entſtehung des Sohnes vom Vater. Die Schwierigkeit mit den unendlich kleinen Sprüngen aber findet nur dann ſtatt, wenn man die ſtetige Gröſse ſchlechterdings in discrete Gröſsen, oder ſolche zerlegen will, die nicht mehr ſtetig ſeyn ſollen, welches unmöglich iſt. Man muſs ſich bei einer ſtetigen Gröſse nicht den Uebergang aus einer Stelle in die andere durch Theilung (oder Sprungweiſe) denken wollen, welches dem Verſtande, der bloſs Einheit, Vielheit und Allheit, aber nicht die ſinnliche Anſchauung der Continuität kennt, unmöglich iſt; ſonſt entſtehen alle die Schwierigkeiten, womit die Skeptiker die Bewegung zweifelhaft machen wollten, ſ. Bewegung. Sondern man muſs ſich die Erzeugung der Continuität durch einen ununterbrochenen Fortgang vom Anfangspunct vorſtellen. Der Käſtnerſche Einwurf trifft aber ebenfalls die krummen Linien in der Geometrie, und wie wäre man, wäre er gegründet, wohl befugt, die Lehrſätze der Geometrie auf den Lauf der Himmelskörper in krummlinigten Bahnen anzuwenden.

19. Mit folgendem will Käſtner die Stetigkeit in der Geometrie mit dem Discreten in der Natur vereinigen. Die Vorſtellung des Stetigen betrifft bloſs die Gröſse, in der Natur haben die Dinge aber noch andere Eigenſchaften. Daher laſſen ſich in dem angenommenen Stetigen Abſchnitte machen, Stücke von einander ſondern, aber nicht in wirklichen Dingen. So unterſcheiden ſich der geometriſche Raum und der natürliche Cörper. Den Raum, den ein Haufen Schieſspulver einnimmt, kann man durch geometriſche Ebenen in Theile, wie man will, abſondern, und dieſe Theile zuſammen machen allemal das Ganze aus; im Schieſspulver ſelbſt würden dieſe Ebenen oft Körner zerſchneiden und als Pulver zerſtören. Der Geometer kann den Raum, der zwei an einander liegende Pulverkörnchen enthält, wie er will, eintheilen, daraus

folge aber nicht, dafs dieses in der Natur felbft ftatt finde (Käftner, 193).

20. Durch das Gefetz der Stetigkeit wird ja aber nicht behauptet, dafs etwas Reales in der Natur, ein wirkliches Ding, in wieder eben folche Dinge getheilt werden könne. Aber die Materie, woraus das Ding beftehet, ift doch ftetig, d. h. die Theilung diefer Materie gehet ins Unendliche, fo dafs man niemals auf einfache Theile kömmt. Käftner behauptet ganz richtig das Dafeyn discreter Gröfsen in der Natur, wodurch aber das Gefetz der Stetigkeit nicht aus der Naturlehre verwiefen wird; denn nicht nur die Materie diefer discreten Gröfsen ift ftetig, fondern zwifchen diefen discreten Gröfsen felbft ift auch keine Lücke, kein leerer Raum, der nicht Materie erfüllte, daher ift alle Materie, der Gröfse nach, ftetig.

21. Diefes Princip der Continuität verbietet alfo

a. in der Reihe der Erfcheinungen (Veränderungen) allen Abfprung (*in mundo non datur faltus*);

b. in dem Inbegriff aller empirifchen Anfchauungen im Raume alle Lücke oder Kluft zwifchen zwei Erfcheinungen (*in mundo non datur hiatus*);

So ift alfo ein continuirlicher Zufammenhang aller Erfcheinungen nothwendig (C. 281). Und fo leiftet der transfcendentale Idealismus das, was Käftner (196) fordert. Wer das Gefetz der Continuität auf das Wirkliche erftrecken will, mufs feine Schlüffe durch ein anderes Verfahren rechtfertigen, als durch ein folches, wobei der Verdacht übrig bleibt, er habe Bilder für Sachen genommen (Käftner 196). Die Bilder der Geometrie ftellen nehmlich die Schemate der reinen Anfchauungen vor, die allen Erfcheinungen zum Grunde liegen. Die Naturdinge find nicht, wie Käftner meint, Sachen an fich, fondern Erfcheinungen, welche die productive Einbildungskraft oder das Bildungsvermögen, wenn die Sinne afficirt werden, eben fo erzeugt, als die zugleich mit ihnen erzeugten formalen Anfchauungen, Raum und Zeit, daher auch die Er-

ſcheinungen gleiche Beſchaffenheit der Stetigkeit haben müſſen, woraus folglich das Geſetz derſelben für die Natur *a priori* folgt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 211. f. — S. 254. ff. — S. 281.

Contract.

S. Vertrag.

Corpuſcularphiloſophie.

S. Atomiſtik.

Correlatum.

S. Beziehung.

Cosmologie.

S. Kosmologie.

Cosmologiſche Idee.

S. Kosmologie.

Cosmologiſcher Beweis,

argumentum coſmologicum, argument coſmologique. Derjenige Beweis für das Daſeyn Gottes, welcher aus der Nothwendigkeit des Daſeyns irgend eines Dinges auf die durchgängige Beſtimmung deſſelben, als allerrealſten Weſens ſchlieſst. Es bedeutet alſo dieſes Wort ſo viel, als Beweis für das Daſeyn Gottes aus dem Daſeyn der Welt, und er ſchlieſst ſo: alles Exiſtirende iſt durchgängig beſtimmt, das ſchlechterdings Nothwendige muſs aber durch ſeinen Begriff durchgängig beſtimmt ſeyn, das läſst ſich aber nur in dem Begriffe eines allerrealſten Dinges antreffen. Die Sophi-

sterei in diesem Schlusse ist im Artikel **Beweis**, 3. aufgedeckt.

2. Kant macht die gegründete Bemerkung, dass dieser Beweis sowohl, als auch der ontologische, niemals über die Schule hinaus in das gemeine Wesen herüber kommen, und auf den blossen gesunden Verstand den mindesten Einfluss haben könne; denn sie sind beide weder populär noch überzeugend genug dazu (U. 469. f.).

Cosmotheologie,

cosmotheologia, *cosmotheologie*. Die **Cosmotheologie** ist diejenige **transscendentale Theologie**, welche das **Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten gedenkt** (C. 666).

1. Die **Theologie** ist die Erkenntniss des Urwesens, d. i. desjenigen Wesens, von dem alle übrigen Wesen abgeleitet werden müssen, das aber selbst von keinem andern Wesen weiter abgeleitet werden kann. **Erkenntniss** dieses Urwesens ist der Inbegriff derjenigen Vorstellungen von diesem Wesen, zu welchen die Objecte oder Gegenstände, die sie vorstellen, an dem, ausser den Gedanken des vorstellenden Subjects vorhandenen Urwesen wirklich befindlich sind; dass eine solche Erkenntniss möglich sei, wird hier vorausgesetzt. Die kritische Philosophie lehrt, dass überhaupt keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände aus theoretischen Gründen möglich sei. Aus **theoretischen** Gründen erkennen, heisst nehmlich erkennen, was da **ist**, hingegen aus **practischen** Gründen erkennen, heisst erkennen, was da seyn **soll**, d. h. was nothwendig da seyn muss, weil ich sittlich handeln soll (C. 659).

2. Die Theologie heisst **transscendental**, wenn sie sich ihren Gegenstand (das Urwesen) bloss durch reine Vernunft, ohne Hülfe einiger Erfahrungsgegenstände, denkt. Die reine Vernunft macht sich dann vom Urwesen lauter **transscendentale** Begriffe, z. B. sie denkt sich dasselbe als das **allerrealste** Wesen, als

das Wesen aller Wesen u. s. w. Sie ist also die Erkenntniss des Urwesens durch blosse Vernunft, der Begriff, den sie aber von demselben liefert, ist transscendental (ein solcher, der Erkenntniss Gottes *a priori* möglich macht oder machen soll). Der Begriff von Gott nach derselben ist nehmlich, dass er ein Wesen sei, das alle Realität (allen möglichen Inhalt positiver Bestimmungen) hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Gott ist nach derselben die Weltursache (ob durch die Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch freien Willen, kann sie nicht entscheiden) (C. 659. f.).

3. Die transscendentale Theologie kann nun versuchen, das Daseyn des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt abzuleiten, nehmlich nicht von einem bestimmten Erfahrungsgegenstande, sonst wäre sie nicht transscendental; sondern von dem Begriff der Erfahrung, dass nehmlich mit der Erfahrung auch das Daseyn Gottes gesetzt werde. Diese Theologie bekümmert sich nehmlich nicht darum, wie eine Erfahrung sei, sondern schliesst nur von einer Erfahrung, welche es auch sei, vorausgesetzt, dass es auch nur eine einzige gebe, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle, auf das Daseyn eines Urwesens. Diese Art der transscendentalen Theologie nun, die sich von derjenigen, die auch nicht einmal den Begriff der Erfahrung braucht, unterscheidet, heisst die Cosmotheologie. Es ist nehmlich die Transscendentaltheologie entweder die Cosmologie, oder die Ontotheologie (M. I. 772. C. 660).

4. Die Cosmotheologie beweiset das Daseyn Gottes durch folgende zwei Schlüsse:

a. Wenn etwas existirt, so muss auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren;
Nun existire zum mindesten ich selbst;
Also existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen (M. I. 736. C. 632. f.).

b. Das schlechterdings nothwendige Wesen muss durch seinen Begriff durchgängig bestimmt seyn:
Nun ist nur der Begriff des allerrealsten Wesens (das alle Realität hat) durch seinen Begriff durchgängig bestimmt;

Alſo iſt das allerrealſte Weſen das ſchlechterdings nothwendige Weſen.

(M. I. 737. C. 633. f.).

Der Schluſs b iſt nichts anders als der ontologiſche Beweis, und im Schluſſe a muſste der Oberſatz eigentlich heiſsen: die Vernunft iſt ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach genöthigt, zu jeder Erfahrung ein ſchlechterdings nothwendiges Weſen anzunehmen, weil die Erfahrung dem Verſtandesgeſetze nach eine Urſache haben, und dieſe entweder eine urſprüngliche oder abgeleitete ſei, und im letztern Fall, der Forderung einer Vernunft gemäſs, eine urſprüngliche Urſache haben muſs. Allein daraus, daſs wir uns dieſes nothwendig ſo denken müſſen, folgt noch nicht, daſs es wirklich einen ſolchen Gegenſtand gebe, als wir uns wegen der Beſchaffenheit einer Vernunft denken müſſen. Folglich beweiſet der Schluſs a nichts. Dieſes iſt im Artikel Beweis ausführlich gezeigt worden.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Elementarl II. Th. II. Buch. III. Hauptſt. V. Abſchn. 632. ff. VII. Abſchn. S. 659. f.

Criticismus.

S. Dogmatismus.

Critik der reinen Vernunft,

Propädeutik (Vorübung) zur Philoſophie, *critica rationis purae*, *phaenomenologia generalis* (S. III. 114), *critique de la raiſon pure.* So heiſst die Unterſuchung des Vernunftvermögens, ob reine Erkenntniſs *a priori* daraus entſpringt, wie ſie möglich ſei, welche es ſei (der Umfang derſelben), und ob ſie bloſs diene, Erfahrungsgegenſtände, oder auch überſinnliche Gegenſtände dadurch zu erkennen (C. 869. P. 15). Die Vorſtellung, welche wir uns durch die Vernunft von einer ſolchen Wiſſenſchaft machen können, welche dieſe Unterſuchung enthält, iſt die Idee derſelben welche Kant in ſeinen critiſchen Werken ausgeführt hat

Die Vernunft ist nehmlich das Vermögen, aus welchem die Principien oder Grundbegriffe und Grundsätze *a priori* entspringen, von denen alle übrigen Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können. In dem Fall, dass diese Principien oder ersten Gründe, aus welchen etwas schlechthin *a priori* erkannt werden kann, ganz rein von aller Erfahrung sind, wird auch die Vernunft **rein** genannt. Daher versteht Kant unter der **reinen Vernunft** die Vernunft in so fern sie die Quelle solcher Erkenntnisse *a priori* ist,

a. unter die gar keine Erfahrungserkenntniss gemischt ist, und

b. von denen andere Erkenntnisse *a priori* abgeleitet werden können (M. I. 29. C. 24.).

Kant hat nun eine solche **Propädeutik** zum System der reinen Vernunft aufgestellt. Diese Vorübung ist eine Wissenschaft, welche die reine Vernunft, in so fern daraus gewisse Erkenntnisse (im objectiven Sinne) entspringen, beurtheilt, und die Quellen dieser Erkenntnisse in der Vernunft aufsucht, und ihre Grenzen bestimmt, ob nehmlich diese Erkenntnisse *a priori* unbeschränkt, also auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. auf Gott, oder bloss auf sinnliche oder Erfahrungsgegenstände angewendet werden können. Sie ist nicht die **Doctrin** der reinen Vernunft, sondern eine **Critik** derselben, d. h. ihr Gegenstand sind eigentlich nicht die Erkenntnisse selbst, die aus der reinen Vernunft entspringen, sondern nur der Boden, aus welchem diese Erkenntnisse hervorspriessen. Sie ist noch nicht die Wissenschaft der reinen Vernunfterkenntnisse selbst, sondern nur die Prüfung der Quelle, woraus diese Erkenntnisse entstehen. Sie hat also kein Gebiet in Ansehung der Objecte, weil sie keine Doctrin ist, sondern untersucht nur, ob und wie, nach der Bewandniss, die es mit unsern Erkenntnissvermögen hat, eine Doctrin durch sie möglich ist. Ihr Feld erstreckt sich auf alle Anmassungen der Erkenntnissvermögen, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmässigkeit zu setzen (U. XX.). Ihr Inhalt macht also keinen Theil des Systems der reinen Philosophie aus, sondern sie hat es nur mit der **Möglich-**

keit derselben zu thun, und heifst eben darum **Vorübung**. Sie soll also nicht dienen, aus der Quelle der Vernunftkenntnisse zu schöpfen, sondern sie nur reinigen. Der Nutzen der Critik kann also für die Speculation oder Ergrübelung reiner Vernunfterkenntnisse nicht **positiv** seyn, d. h. die Wissenschaft solcher Erkenntnisse kann dadurch nicht erweitert werden, sondern er wird nur **negativ** seyn, d. h. dazu dienen, die Vernunft zu läutern, sie **von Irrthum frei zu halten und den Ursachen ihrer Verirrungen abzuhelfen** (C. 739.), wodurch schon sehr viel gewonnen ist. Indessen hat sie doch auch ihren **positiven** Nutzen (S. 9, b). Diese Untersuchungen über das Vermögen der Vernunft in Ansehung der Erkenntnisse *a priori*, der sich die Vernunft niemals weigern kann (C. 767.), ist also der Probirstein des Werths oder Unwerths aller Erkenntnisse *a priori*. Sie heifst übrigens **transscendentale** Critik, weil alle Erkenntnifs, welche die **Möglichkeit** der Erkenntnifs *a priori* zum Gegenstande hat, **transscendental** heifst (C. 24). s. **transscendental**.

3. Diese **Critik der reinen Vernunft** ist eine Vorbereitung, wo möglich zu einem **Organon der reinen Vernunft**. Ein **Organon** ist aber ein Inbegriff von Regeln, durch deren Anwendung eine bestimmte Wissenschaft entsteht, daher giebt es für jede Wissenschaft ein Organon. Nun kann man sich für die Wissenschaft aller Erkenntnisse *a priori* aus blofsen Begriffen, d. i. die Metaphysik, ebenfalls ein Organon denken. Dieses wäre das **Organon der reinen Vernunft**. Giebt nun die Critik der reinen Vernunft die Quellen der reinen Erkenntnisse *a priori* an, und prüft sie dieselben, so lassen sich daraus auch die Regeln ableiten, durch deren Anwendung sich die Erkenntnisse *a priori* ergeben. So zeigt die Critik, dafs man alle Erkenntnifs *a priori* an dem Kennzeichen erkennen könne, dafs Nothwendigkeit mit ihr verknüpft sei. Dies giebt für das Organon der reinen Vernunft die Regel: stelle eine jede Erkenntnifs, die sich dir als *a priori* ankündigt, dadurch auf die Probe, dafs du versuchst, ob nicht etwa das Gegentheil derselben **denkbar** sei; ist dies schlechthin unmöglich, so ist sie wirklich

a priori. Da wir noch kein solches Organon haben, so können wir auch nicht vorher wissen, ob und wie weit es gelingen werde, wenn man den Versuch machen wollte, es zu liefern. Sollte es nicht gelingen, so wird man wenigstens einen Kanon der reinen Vernunft aus der Critik der reinen Vernunft herleiten. Ein Kanon ist nehmlich ein Inbegriff von Regeln *a priori*, wie gewisse Erkenntnisvermögen richtig gebraucht werden können. Ein Kanon unterscheidet sich also von einem Organon dadurch, dass, obwohl beide ein Inbegriff von Grundsätzen *a priori* sind, welche die Erzeugung der Erkenntnisse *a priori* zum Zweck haben, der Kanon doch nur das Subject oder den richtigen Gebrauch des Erkenntnisvermögens, das Organon hingegen das Object, oder die richtige Behandlung der Erkenntnisse selbst betrifft. Der Kanon muss nun möglich seyn, weil die Critik wirklich ist, denn wenn die Critik die Beschaffenheit der reinen Vernunft in Ansehung des Ursprungs reiner Erkenntnisse wirklich aufgedeckt hat, so muss es möglich seyn, die Grundsätze anzugeben, nach welchen man die reine Vernunft allein richtig gebrauchen kann. So ist die allgemeine Logik ein Kanon für Verstand und Vernunft überhaupt, ohne Rücksicht auf bestimmte Erkenntnisse, wie z. B. die reinen Erkenntnisse *a priori* sind. Ein solcher Kanon kann alsdann dazu dienen, durch eine richtige Behandlung der reinen Vernunft, das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft, so wohl analytisch als synthetisch darzustellen. Von beiden Arten der Darstellung hat Kant in den Prolegomenen, und an der Critik der reinen Vernunft, das Beispiel gegeben; welches hernach weiter erläutert werden soll (11.) Es wird aber durch diese Philosophie der reinen Vernunft die Erkenntnis derselben nicht erweitert, indem sie nicht wirken kann, ohne dass diese Erkenntnisse stets dabei entstehen, daher sie auch stets bekannt gewesen sind. Aber sie begrenzt die Erkenntnis der reinen Vernunft, und schränkt die gültige Anwendung derselben bloss auf das Feld der Erfahrung ein (U. I). Uebrigens erhellet aus dem bishergesagten, dass hier nicht von einer Critik der Bücher und Systeme andrer Philosophen, auch nicht einer Wissen-

ſchaft, die Rede iſt, ſondern von der Critik des reinen Vernunftvermögens. Dieſes haben insbeſondere manche Nachahmer der Kantiſchen Critik nicht bemerkt, welche Critiken dieſer oder jener Wiſſenſchaft *ad modum* der Kantiſchen verſucht haben (C. 26 f.).

4. Die Idee einer Wiſſenſchaft, die aus dieſer Critik entſpringt, ſoll Transſcendentalphiloſophie heiſſen. Ehe man nehmlich eine Wiſſenſchaft liefert, ſtellt man ſich dieſelbe erſt in der Idee vor, d. h. man macht ſich eine Vernunftvorſtellung von derſelben. Und dieſe Wiſſenſchaft, die dann nur noch in der Idee vorhanden iſt, kann dennoch ſchon benannt werden. So kann man ſich alſo ein Syſtem aller reinen Erkenntniſſe *a priori* vorſtellen, die aus der Critik der reinen Vernunft entſpringen, und dieſes Syſtem nennt Kant die Transſcendentalphiloſophie, weil nehmlich eine jede Erkenntniſs transſcendental heiſst, deren Gegenſtand nicht ein durch die Sinne gegebenes Object, ſondern unſre Erkenntniſsart *a priori* von allen Objecten überhaupt iſt. Zu dieſem Syſtem entwirft die Critik den Plan, architectoniſch ſ. Architectonik, 3. Dieſe Wiſſenſchaft iſt das Syſtem aller Principien der reinen Vernunft, oder ſie iſt der Inbegriff aller der Erkenntniſſe, welche aus der Vernunft ſelbſt entſpringen und die Erfahrung möglich machen, da hingegen manche Philoſophen ſie ehemals nicht nur von der Erfahrung zu abſtrahiren glaubten, ſondern auch die Erfahrung als ihre alleinige Quelle anſahen (M. I. 30. C. 27).

5. Die Critik der reinen Vernunft muſs alſo noch von der Transſcendentalphiloſophie durch folgende Merkmale unterſchieden werden:

a. die Critik giebt nur die Grundbegriffe und Grundſätze, alſo die eigentlichen Principien derſelben an, und bekümmert ſich nicht um ihre Analyſis oder logiſche Entwickelung; die Transſcendentalphiloſophie entwickelt ſie aber ausführlich;

b. die Critik der reinen Vernunft giebt nur die Stammbegriffe und Grundſätze *a priori* vollſtändig an, mit Gewährleiſtung dieſer Vollſtändigkeit; die Trans-

ſcendentalphiloſophie zählt auch ganz vollſtändig die von jenen Stammbegriffen abgeleiteten Begriffe *a priori* auf, ebenfalls mit jener Gewährleiſtung.

Die Urſachen, warum die Critik nicht zugleich die Transſcendentalphiloſophie ſelbſt liefert, ſind:

α. weil die Critik eigentlich um der Syntheſis willen da iſt, d. h. um die Möglichkeit der ſynthetiſchen Sätze *a priori* zu zeigen und ſie ſelbſt aufzuſtellen, welche aus der reinen Vernunft entſpringen, und die Erfahrung möglich machen. Die Analyſis oder Zergliederung der Begriffe dieſer Sätze hat theils lange die Schwierigkeit nicht, als jene Syntheſis oder Verknüpfung der Begriffe *a priori* zu Sätzen *a priori*; theils iſt ſie auch gar nicht der Zweck der Critik.

β. weil es zu weit geführt, und die Einheit des Plans, bloſs eine Prüfung des Vernunftvermögens aufzuſtellen, geſtört haben würde, wenn Kant hätte die Ableitung der abgeleiteten Begriffe und die Analyſis derſelben und auch ihrer Stammbegriffe mit einmiſchen wollen. Er hätte überdem zeigen müſſen, daſs die Ableitung ſowohl als die Analyſis vollſtändig wären, und dieſes konnte er überhoben ſeyn, da es nicht zu ſeiner Abſicht gehörte (C. 27. f.).

ϲ. Die Critik der reinen Vernunft iſt aber doch die vollſtändige Idee der Transſcendentalphiloſophie, denn ſie enthält den ganzen Plan zu derſelben architectoniſch. Eine ſolche Transſcendentalphiloſophie hat noch Niemand geliefert, ſie erwartet daher noch die Bearbeitung entweder des groſsen Urhebers der critiſchen Philoſophie ſelbſt, oder eines andern Philoſophen, der ſich ganz in dieſes Syſtem hineingedacht hat. Die Critik der reinen Vernunft kann übrigens nicht ohne alle Analyſis ſeyn. Wenn nehmlich zur vollſtändigen Beurtheilung ſynthetiſcher Erkenntniſſe *a priori* eine Verdeutlichung der Begriffe nöthig iſt, ſo muſs auch ſie eine Analyſis derſelben geben, allein ſie gehet mit der Analyſirung oder Zergliederung derſelben gerade nur immer ſo weit, als es nöthig iſt, um nicht dunkel zu

werden, oder die Ueberzeugung zu hindern (M. I. 31. C. 28.).

7. Die Critik der reinen Vernunft zerfällt in zwei Theile, nehmlich in

a. die Elementarlehre, welche die Begriffe und Urtheile *a priori* selbst aufstellt, und die Bestandtheile unsrer Erkenntniss beurtheilt, und

b. die Methodenlehre, welche die Regeln, ein solches System aufzuführen, angiebt.

Die Critik unterscheidet sich übrigens von einem Kanon dadurch, dass sie die Anwendung eines Kanons ist, der also von ihr abgeleitet werden kann, wie auch Kant in der Methodenlehre die Grundzüge eines solchen Kanons angegeben hat. Diese Methodenlehre unterscheidet sich von einem Organon ebenfalls nur dadurch, dass ein Organon nicht nur ausführlicher in Ansehung der Analysis und abgeleiteten Regeln seyn, sondern auch die eigenthümliche Methode der Transscendentalphilosophie angeben müsste. Die Methodenlehre der Critik lehrt, wie man es machen müsse, um zu erforschen, ob man überall bauen, und wie hoch man wohl das Gebäude aus dem Stoffe, den reine Vernunft liefert, bauen könne; sie ist also ein Organon für den Inhalt der Critik; das Organon der Transscendentalphilosophie oder die Methodenlehre derselben lehrt nun, wie man das Gebäude, nach dem Grundrisse, den die Critik dazu liefert, aufführen müsse. (C. 766.).

8. Unter reiner Vernunft kann man aber dreierlei verstehen:

I. das Vermögen reiner Erkenntnisse *a priori* überhaupt, dann nimmt man dieses Wort im weitern Sinne, in welchem wir es bisher in diesem Artikel genommen haben (U. III);

II. die speculative Vernunft, d. i. das Vermögen, Dinge *a priori* zu erkennen, oder die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche, dann nimmt man dieses Wort im engern Sinne, in welchem es Kant nimmt, wenn er eins seiner Werke Critik der rei-

nen Vernunft nennt. In diesem Sinne kann sie auch der speculative Verstand heissen, weil es eigentlich der Verstand ist, der zum Erkennen constitutiv ist, denn die Urtheilskraft ist dazu nur ein Werkzeug des Verstandes, und die Vernunft eine Führerin, aber nicht Gebieterin desselben; in Ansehung des Schönen und moralisch Guten ist es anders.

III. das Vermögen der Erkenntnissprincipien oder das regulative Vermögen, welches Einheit in unsere Verstandeserkenntnisse bringt. In diesem Sinne kann es nie Verstand heissen, und in diesem Sinne nimmt es Kant in dem Theil der Critik der reinen Vernunft, welcher die Dialektik heisst.

Da, wie im Artikel Constitutiv gezeigt worden ist, die reine Vernunft im Sinne I., oder das Erkenntnissvermögen überhaupt, drei Zweige hat, nehmlich Verstand, Urtheilskraft und Vernunft, und aus jedem derselben Erkenntnisse *a priori* entspringen, so zerfällt die Critik der reinen Vernunft, im Sinne I., eigentlich in drei Haupttheile, nehmlich

a. in die Critik der reinen Vernunft, im Sinne II. Sie prüft und reinigt die Erkenntnissvermögen, in so fern sie bloss zum Erkennen constitutive Principien *a priori* erzeugen, oder dem Erkenntnissvermögen, und dadurch der Natur selbst (die uns nie anders erscheinen kann, als wie sie erkannt werden muss) Gesetze vorschreibt.

Diese Critik prüft nun,

α. unter dem Namen der Transscendentalen Aesthetik oder reinen Sinnenlehre, die Sinnlichkeit, und zeigt, wie aus den Anlagen derselben sinnliche Formen aller Anschauungen entspringen, s. Aesthetik.

β. unter dem Namen der Transscendentalen Analytik der Begriffe oder reinen Verstandeslehre, den Verstand, und zeigt, wie aus den Anlagen des Verstandes beim Denken desselben Begriffe entspringen, die Einheit in die sinnlichen und Verstandes-Vorstellungen bringen, und die Vorstellung von Objecten oder Gegenständen möglich machen.

γ. unter dem Namen der Transſcendentalen Analytik der Grundſätze, oder Transſcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, in ſo fern aus ihr Grundſätze *a priori* entſpringen, durch die allein Erfahrung möglich iſt, und die folglich die Geſetze ſind, nach welchen unſre ganze Erkenntniſs der Natur, und folglich die Natur ſelbſt, ſich nothwendig richten muſs.

δ. unter dem Namen der Transſcendentalen Dialektik oder Transſcendentalen Vernunftlehre, die Befugniſſe der Vernunft im Sinne III, in Anſehung der Begriffe, die daraus entſpringen, deckt den Schein auf und löſet die Widerſprüche, welche nothwendig aus den reinen Vernunftbegriffen entſpringen, wenn wir die Erfahrungsgegenſtände, oder ſinnlichen Objecte, auch auſser der Erfahrung für Gegenſtände halten, die nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen, ſondern auch dann, wenn menſchliche Sinne von ihnen nicht afficirt werden, vorhanden ſind.

b. Die Critik der Urtheilskraft. Sie prüſt das Erkenntniſsvermögen, wodurch wir urtheilen, in Anſehung eines Begriffs, der lediglich aus dieſem Vermögen entſpringt, nehmlich des Begriffs der Zweckmäſsigkeit. Das Weſen der Urtheilskraft beſtehet darin, daſs ſie das beſondere unter das allgemeine ſubſumirt oder unterordnet (G. XXV). Da nun die allgemeinen Naturgeſetze nichts anders als die Geſetze unſers Verſtandes ſind, aber es doch auch viele empiriſche, oder nach unſrer Verſtandeseinſicht zufällige, Geſetze der Erfahrungsgegenſtände giebt, ſo muſs die Urtheilskraft ein aus ihr ſelbſt entſpringendes Princip haben, vermöge deſſen ſie die empiriſchen Geſetze unter die allgemeinen Naturgeſetze ſubſumirt. Und dies iſt das Princip, daſs ſie alles ſo beurtheilt, als ſei es von einem verſtändigen Urheber nach Zwecken eingerichtet (U. XXVIII), und zwar

α. zweckmäſsig für unſer Erkenntniſsvermögen. Da nehmlich die Erreichung jedes beabſichtigten Zwecks mit einem Gefühl der Luſt verbunden iſt,

ſo iſt auch mit der Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit eines Objects für unſer Erkenntniſsvermögen Luſt verbunden. Betrifft nun dieſe Zweckmäſsigkeit bloſs die Auffaſſung der Form eines Gegenſtandes der Anſchauung, ohne daſs wir uns denſelben durch einen Begriff zu einem beſtimmten Erkenntniſs denken, ſo beurtheilt die Urtheilskraft das Object ohne Begriff, bloſs in Beziehung aufs Subject, durchs Gefühl als ſchön oder häſslich. Dieſes beſondere Vermögen der Urtheilskraft heiſst aber der Geſchmack; daher enthält der erſte Theil der Critik der Urtheilskraft eine Critik des Geſchmacks; und in dieſem Felde iſt die Urtheilskraft beſtimmend oder conſtitutiv (U. V. VIII.).

β. zweckmäſsig für den Begriff, der den Grund der Form des Gegenſtandes enthält. Hiernach beurtheilt die Urtheilskraft einen Gegenſtand als einen Naturzweck durch Verſtand und Vernunft, weil dazu Begriffe, und nicht ein Gefühl, nöthig ſind. Die Urtheilskraft in Anſehung dieſer Operation wird die teleologiſche Urtheilskraft genannt, und iſt das gewöhnliche regulative Urtheilsvermögen für den Verſtand und die Vernunft, bloſs in der Anwendung auf den aus dieſem Vermögen entſpringenden Begriff eines Zwecks. Daher enthält nun der zweite Theil der Critik der Urtheilskraft die Critik der teleologiſchen Urtheilskraft, welche eigentlich noch zum Erkennen dient, und alſo zum theoretiſchen Theile der Philoſophie gehört.

c. Die Critik der practiſchen Vernunft prüft das practiſche Vermögen der Vernunft überhaupt, oder das Vermögen derſelben, den Willen zu beſtimmen, und zeigt, daſs ſie nicht anders practiſch oder Willensbeſtimmend ſeyn kann, als in ſo fern ſie nicht empiriſch, ſondern rein *a priori* den Willen beſtimmt, oder ein Vermögen reiner Grundſätze iſt, die eben ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit wegen ſittliche Grundſätze heiſsen (P. 378).

9. Der Werth der Critik der reinen Vernunft beſtehet darin: daſs ſie

a. überzeugt, dafs alle Vernunft im fpeculativen Gebrauche, d. h. durch blofses Grübeln und ohne alle Erfahrungskenntniffe, niemals über das Feld möglicher Erfahrung hinaus kommen, die Erkenntnifs *a priori* nie mit Erfolg dazu gebraucht werden könne, etwas Ueberfinnliches zu erkennen. Diefe Critik zeigt alfo, dafs wir die Grenze der Erfahrung nicht überfliegen können, und dafs aufserhalb derfelben für unfere Erkenntnifs nichts als leerer Raum ift. Es wird nehmlich im analytifchen Theile der Critik der reinen (fpeculativen) Vernunft bewiefen, dafs Raum und Zeit nur Form der finnlichen Anfchauungen, alfo nur Bedingungen der Exiftenz der Dinge als Erfcheinungen find; dafs wir ferner keine Verftandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnifs der Dinge haben, als nur fo fern diefen Begriffen eine correfpondirende Anfchauung gegeben werden kann, dafs wir folglich von keinem Gegenftande als Ding an fich felbft, fondern nur fo fern es Object der finnlichen Anfchauung ift, d. i. als Erfcheinung Erkenntnifs haben können. Hieraus folgt alfo die Einfchränkung aller nur möglichen fpeculativen Erkenntnifs der Vernunft auf blofse Gegenftände der Erfahrung. Diefes ift der negative, und in der That erfte Nutzen der Critik (C. 730.).

b. zeigt, dafs die Grundfätze, mit denen fich die fpeculative Vernunft ohne Critik über ihre Grenzen hinaus wagt, in der That nicht Erweiterung, fondern, wenn man fie näher betrachtet, Verengung unfers Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg haben; indem fie wirklich die Grenzen der Sinnlichkeit, zu der fie eigentlich gehören, über alles zu erweitern, und fo den reinen practifchen Vernunftgebrauch gar zu verdrängen drohen. Die Critik hebt alfo ein Hindernifs auf, welches den reinen practifchen Vernunftgebrauch einfchränkt, oder gar zu vernichten drohet. Sie behält fich nehmlich vor, welches wohl gemerkt werden mufs, dafs wir die Gegenftände der Erfahrung auch als Dinge an fich felbft, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigftens müffen denken können. Denn fonft würde der ungereimte Satz daraus folgen, dafs Erfchei-

nung ohne etwas wäre, das da erſcheint. Dieſes iſt folglich der poſitive und zweite ſehr wichtige Nuzzen der Critik. Denn man wird dadurch überzeugt, daſs es einen ſchlechterdings nothwendigen practiſchen Gebrauch der reinen Vernunft, den moraliſchen, gebe, in welchem ſie ſich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dadurch ſie zwar von der ſpeculativen Vernunft keine Beihülfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung geſichert ſeyn muſs, um nicht in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen. Dieſem Dienſte der Critik den poſitiven Nutzen abſprechen, wäre eben ſo viel, als ſagen, daſs die Policei keinen poſitiven Nutzen ſchaffe, weil ihr Hauptgeſchäft doch nur iſt, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu beſorgen haben, einen Riegel vorzuſchieben, damit ein jeder ſeine Angelegenheiten ruhig und ſicher treiben könne (C. 2. Vorr. XXIV. f.).

c. belehrt alſo über die eigentliche Beſtimmung dieſes oberſten Erkenntniſsvermögens, nehmlich daſs es dazu diene, um durch alle ſeine Methoden und Grundſätze der Natur, nach allen möglichen Principien oder Grundſätzen, durch die Einheit in ſie gebracht wird (worunter die Einheit der Natur durch den Begriff eines Naturzwecks die vornehmſte iſt), bis in ihr Innerſtes nachzugehen (C. 730.).

d. die wahre Urſache des Scheins aufdeckt, wodurch ſelbſt der Vernünftigſte hintergangen und bewogen wird, dem Ueberſinnlichen nachzuforſchen, und ſich mit einer vermeintlichen Erkenntniſs deſſelben zu ſchmeicheln (C. 731.).

e. alle unſere transſcendente Erkenntniſs in ihre Elemente auflöſet, und ihnen bis zu ihren erſten Quellen nachforſcht, und uns dadurch ein Studium unſerer innern Natur verſchafft, das an ſich ſelbſt keinen geringern Werth hat, dem Philoſophen aber ſogar Pflicht iſt (C. 731.).

f. die Acten des Proceſſes der critiſirenden Vernunft mit der dialectiſchen Vernunft ausführlich abfaſſet, und im Archive der menſchlichen Vernunft, zu Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art, als einen Schatz für die

Nachkommenschaft niederlegt, welches rathsam ist, da der dialectische Schein hier nicht allein dem Urtheile nach täuschend, sondern auch, dem Interesse nach, das man hier am Urtheile nimmt, anlockend und jederzeit natürlich ist, und so in alle Zukunft bleiben wird (C. 731. f.).

10. Diese Critik betrifft also den reinen Gebrauch der Vernunft, und heisst daher Critik der reinen Vernunft. Der empirische Gebrauch der Vernunft, oder der Gebrauch derselben vom Gegenstande möglicher Erfahrung, bedarf keiner Critik, denn dieser hat seinen Probirstein an der Erfahrung, und es kann daher keine Critik der empirischen Vernunft geben. Allein der transscendentale Gebrauch der Vernunft nach blofsen Begriffen hat eine Disciplin nöthig. Der transscendentale Gebrauch der Vernunft ist der Gebrauch derselben von Gegenständen überhaupt, also auch den Gegenständen an sich selbst, von Noumenen oder Dingen an sich (s. An sich). Da diese Gegenstände nicht erfahren werden können, so werden sie blofs durch Begriffe gedacht; und da die Vernunft einen beständigen Hang zu diesem ungültigen transscendentalen Gebrauch ihrer Ideen hat, so mufs dieser Hang durch einen Zwang eingeschränkt und endlich vertilget, und dadurch die Metaphysik von der Veränderlichkeit, der sie bisher unterworfen war, befreiet, und in einen beharrlichen Zustand gebracht werden, welcher Zwang eine Disciplin heisst (M. I. 857. C. 738.).

11. Die Critik der reinen Vernunft oder des speculativen Verstandes, welche Kant geschrieben hat, unterscheidet sich noch von einem andern Werke desselben, das er Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, nennt, und welches ebenfalls die Hauptsachen jener Critik enthält. In der Critik ist Kant synthetisch zu Werke gegangen, d. h. so, dafs er in der reinen Vernunft selbst forschte, und in dieser Quelle die Elemente sowohl, als auch die Gesetze ihres speculativen Gebrauchs nach Principien zu bestimmen suchte. Er hat das System der reinen Philosophie in derselben synthe-

tisch dargestellt (3.). Diese Arbeit ist schwer, und erfordert einen entschlossenen Leser, der sich alle Mühe giebt, sich nach und nach in ein System hinein zu denken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, ausser die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgend eine Thatsache (Factum, etwas Geschehenes) zu stützen, die Erkenntniss, als solche, aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht. Prolegomena (das, was vor der Wissenschaft vorgetragen wird), sind auch Vorübungen zu einer Wissenschaft wie die Critik; sie unterscheiden sich aber dadurch von dieser Propädeutik, dass sie die Wissenschaft als gegeben, oder als schon vorhanden ansehen, und von der Wissenschaft zu ihrer Quelle zurückgehen und diese angeben; dahingegen die Critik die Quelle prüft und reinigt, und so von der Quelle zur Wissenschaft fortschreitet. Ein solches Verfahren, als daher die Prolegomena beobachten, nennt man die analytische Methode, dasjenige, was die Critik beobachtet, die synthetische Methode. Denn die bei allem Meditiren befolgte Methode ist entweder analytisch oder synthetisch. Im ersten Falle steige ich von den Folgen zu den Gründen (also in den Prolegomenen von der Wissenschaft zu ihren Quellen) auf, im zweiten von den Gründen (so in der Critik, von der reinen Vernunft, als der Quelle, zu der Transscendentalphilosophie) zu den Folgen hinab. Die Prolegomenen stellen also das System der reinen Vernunft analytisch dar (3.). (Kiesewetter Angew. allg. Logik §. 35. Pr. 38.).

12. Die Critik der reinen Vernunft sondert demnach alles aus, was in der Erfahrung aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen ist, und lehrt, was von jedem Gegenstande, den Gesetzen der Sinnlichkeit und des Denkens nach, nothwendig erkannt werden muss, weil wir ohne diese Gesetze nicht erkennen können. Daraus folgt aber, dass die Gegenstände, die wir erkennen, von unserm Erkenntnissvermögen modificirt, folglich nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen. Dinge an sich können wir nehmlich nicht erkennen, weil es unmöglich ist, ohne jene Gesetze der Sinnlichkeit und des Denkens zu erkennen;

welches doch möglich seyn müsste, wenn wir die Gegenstände unabhängig von dem, womit unser Erkenntnissvermögen das Gegebene oder Empirische gleichsam zusammenschnürt und überkleidet, erkennen wollten. Das hiesse aber nicht einmal erkennen; denn erkennen heisst, sich einen Gegenstand durch Vorstellungen im Gemüth darstellen, mit dem sichern Bewusstseyn, dass diese ihren Gegenstand vorstellen. Nun ist aber der Gegenstand selbst nicht anders für uns möglich, als durch Vorstellung, er ist gleichsam die Grundvorstellung (die Anschauung), worauf sich alle übrigen beziehen oder ihren Grund finden. Und auch das Gegebene oder Empirische ist ja Empfindung, ein sinnlicher Eindruck, und folglich nicht unabhängig von uns. Hieraus scheint zu folgen, (welcher Einwurf von mehrern gemacht worden ist), als erkennten wir gar nichts wirklich Existirendes. Denn, sagt man, die Dinge an sich sind für uns nichts, und die Erscheinungen sind nur in unserer Vorstellung wirklich, folglich ausser uns nichts; dann verschwindet ja das ganze Universum in nichts? Dieser Einwurf entspringt aus der Vorstellung, dass existiren heisse, ausser unsern Vorstellungen, als Ding an sich, vorhanden seyn. Allein der Begriff der Existenz drückt bloss ein Verhältniss des Gegenstandes zu unserm Erkenntnissvermögen aus, welches er mit noch zwei andern Begriffen gemein hat, nehmlich denen der Möglichkeit und der Nothwendigkeit.

13. Möglichkeit, Wirklichkeit (oder Existenz) und Nothwendigkeit sind die drei Kategorien oder Denkformen, die den Namen der Modalität führen und durch die wir uns den Gegenstand entweder

1. bloss als nach den Gesetzen der Erfahrung gedacht, d. i. als möglich; oder

2. als sinnlich mittelbar oder unmittelbar empfunden, d. i. als wirklich oder existirend; oder

3. als nach den Gesetzen der Erfahrung so gedacht, dass man unter gewissen Bedingungen ihn sinnlich empfinden müsste, d. i. als nothwendig

vorstellen. Denken wir uns nun diese Begriffe ohne

Beziehung auf unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, und die aus demſelben entſpringenden Geſetze der Erfahrung, ſo bleiben bloſs logiſche Begriffe überhaupt übrig. Dann heiſst

1. möglich, was gedacht werden kann, oder denkbar iſt, d. i. worin kein Widerſpruch iſt; dann iſt der Begriff möglich, aber darum noch nicht der Gegenſtand deſſelben.

2. wirklich, was als mit dem Gegenſtande in *concreto* übereinſtimmend gedacht wird, d. i. ſo, daſs es nicht als bloſses Hirngeſpinſt der Phantaſie vorgeſtellt wird, dann iſt es der Begriff von etwas wirklichem; aber wo bekomme ich dann den Gegenſtand her, um meinen Begriff mit ihm zu vergleichen, wenn er nicht ſinnlich empfunden wird? Denke ich mir ihn wieder bloſs, ſo iſt er ja nur ein anderer Begriff, und ich vergleiche bloſs Begriff mit Begriff. Eben ſo iſt

3. nothwendig, deſſen Gegentheil als nicht möglich gedacht wird, wodurch ich nicht weiſs, was nothwendig iſt, wenn es nicht ſo viel heiſst, als das, was nach nothwendigen Geſetzen mit der Erfahrung zuſammenhängt, folglich von den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens abhängt, denn andere Geſetze kennen wir nicht.

14. Folglich giebt es ja für uns keine andere Wirklichkeit oder Exiſtenz, als die in der Erfahrung. Dieſe für Nichts erklären, und eine ideale unterſchieben, iſt die Folge eines bloſsen der Vernunft anhängenden Scheins, wenn ſie die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich ausgeben will. Für uns ſind nur Erſcheinungen Etwas, und Dinge an ſich Nichts; für Gott mögen Erſcheinungen Nichts und Dinge an ſich Etwas ſeyn. Für uns exiſtiren die Erfahrungsgegenſtände und ſind nicht ein bloſses Nichts, denn exiſtiren heiſst, in einer beſtimmten Zeit empfunden werden, oder mit Empfindungen zuſammenhängen. Gott exiſtirt zwar auch, aber ſeine Exiſtenz iſt theils logiſch, es wird ein Gegenſtand

zu unserm Begriff Gott gedacht, theils wird sie postulirt, d. i. durchs Moralgesetz als nothwendig vorausgesetzt und folglich nicht erkannt, wie die Existenz sinnlicher Dinge, sondern so gewollt, dass wir das Gegentheil nicht wollen können, ohne die Realität der Moralität aufzugeben, welches wiederum unmöglich ist. Seine Existenz ist also moralisch nothwendig, d. h. er ist moralisch wirklich, wodurch aber das Daseyn Gottes nicht erkannt, sondern nur gedacht, aber doch so gedacht wird, dass dieser Gedanke im Felde der Sittlichkeit eben den Werth (die Potenz) hat, den die Empfindung der Vorstellung eines Gegenstandes im Felde der Erkenntniss giebt.

15. Die Critik der Erkenntnissvermögen, oder der reinen Vernunft überhaupt, soll nun eben eine propädeutische Disciplin seyn, welche die eigentliche Metaphysik vor aller Beimischung des Sinnlichen präservirt, damit wir nicht Zeit und Raum und solche Begriffe, wie die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, welche Bedingungen aller Erfahrungen und unserer Urtheile über sie sind, auch auf übersinnliche Gegenstände z. B. Gott, die Seele, die Freiheit, die Sittlichkeit anwenden, diese Vernunftideen dadurch verderben und unsere ganze Erkenntniss damit verwirren. Denn eben daraus ist ja die Zweifelsucht und der überhandgenommene Unglaube entstanden, eben aus diesen Verwirrungen sind die falschen und trostlosen Behauptungen: es ist kein Gott; mit diesem Leben ist alles aus; alle unsere Handlungen sind nothwendig; es ist einerlei, wie wir handeln, wenn nur unser Vortheil dadurch befördert wird, u. s. w. entsprungen (S. III, 114.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXIV. Einleitung VII. S. 24. ff. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. *** S. 370. ff. — Methodenlehre. I. Hauptstück. S. 738. f. — II. Abschn. S. 766. f. — III. Hauptst. S. 869.

Dess. Prolegom. §. 4. S. 38.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 3. 15 — I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. S. 78.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. Vorrede zur 1. Aufl. S. I. VIII. — Einleitung. III. S. XX — IV. S. XXV. ff.

Critiſcher Idealismus.

S. Idealismus.

Cruſius.

Chriſtian Auguſt Cruſius, Doctor und Profeſſor der Philoſophie zu Leipzig, war den 10ten Jan. 1715 zu Cruma im Merſeburgiſchen gebohren. Er ſtudirte von 1729 an zu Zeitz, und von 1734 an zu Leipzig, wo er 1750 ordentlicher Profeſſor der Theologie ward. 1757 war er erſter Profeſſor der theologiſchen Facultät, und 1773 Senior der Univerſität. Er ſtarb den 18 Febr. 1775, und hinterlieſs den Ruhm eines um die Philoſophie zu ſeiner Zeit wirklich verdienten Mannes und eines ſehr toleranten Menſchenfreundes, ungeachtet er ſehr ſonderbare Meinungen und viel Vorliebe für die Myſtik und Schwärmerei hatte. Cruſius ſtiſtete wirklich eine eigene Schule in der Philoſophie. Es gab zu ſeiner Zeit eifrige Cruſianer, und einer davon, Namens Wüſtemann, nachdem er die Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie mit dem vom Nebukadnezar im Traume geſehenen Bilde verglichen, verſichert, daſs durch Cruſius die philoſophiſche Erkenntniſs ihre bisher mangelnde Gründlichkeit, Gewiſsheit und Zuverläſſigkeit erhalten werde. Seine Schrift heiſst: Wüſtemanns Einleitung in das Philoſoph. Lehrgebäude des H. D. Cruſius. Wittenberg, 1757.

2. Cruſius vorzüglichſte philoſophiſche Schriften ſind: Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten, wie fern ſie den zufälligen entgegengeſetzt werden. Leipzig, 1745. 8. 2. Aufl. 1753. 3. Aufl. 1766. 8

In der Vorrede zu diesem Buche erklärt der Verf., „dass er sich bemüht habe, die Beweise von der Wirklichkeit Gottes, der Vorsorge Gottes und den Arten derselben, die Lehre von den Wunderwerken, von der Wirklichkeit der Geister, und dem Unterschiede derselben von der Materie u. s. w. in ein weiteres Licht zu setzen; die einfachen Begriffe unsers Verstandes genau aufzuzählen (s. Kategorie); die Lehre von dem Einfachen und Zusammengesetzten, und dem Unterschiede der mathematischen und philosophischen Betrachtungen dabei genau zu zeigen, die Arten der Nothwendigkeit deutlich zu machen, den Grund oder Ungrund einer unendlichen Reihe von Dingen aufzuklären, die Gründe der Möglichkeit der Cörper und der Arten derselben, ja überhaupt der Verknüpfungen der Dinge in der Welt vorzustellen, die Streitigkeiten in der Lehre von der Welt und der Bewegung richtig zu entscheiden, die Materialisten gründlich zu widerlegen, die Unsterblichkeit der Seele, und dasjenige, was sich von dem möglichen Zustand nach dem Tode derselben *) erkennen läßst, richtig zu untersuchen, das Nothwendige in dem Wesen der Vernunft und der vernünftigen Geister überhaupt zu zeigen und zu beweisen.“ Crusius wusste also sehr gut, was der Metaphysiker leisten soll.

In der Vorrede zur zweiten Auflage sagte er: „dass das beliebte Leibnitzisch-Wolfische System sich allzuweit von dem gemeinen Menschensinn (*sensus communis*) entferne; dass man darin willkührlich und blos zu Gunsten des Systems definire; dass durch die Monadologie das Kernichte und Positive in den ersten menschlichen Begriffen aufgehoben, und anstatt

*) Soll vermuthlich heissen: von dem möglichen Zustande derselben nach dem Tode.

dessen alles auf Schrauben und relativische, in einen Cirkel zusammen laufende Begriffe gesetzt werde; dass, da Leibnitz die Materie für ein blosses Phaenomen halte, man leicht auf den Gedanken kommen könne, das Denken selbst sei vielleicht nichts weiter als ein Phänomenon; dass also von dieser Philosophie zum Materialismus nur ein Schritt sey."

Aber das Schlimmste in der Leibnitzisch - Wolfischen Philosophie war nach Crusius, dass „sie unvermeidlich auf ein Fatum führe, welches zwar weder das Chaldäische, noch das Stoische, noch das Spinozistische, noch sonst irgend eine andere bestrittene Art von Fatum, aber eben doch ein Fatum sei; dass sie sich mit der heiligen Schrift und mit den Begriffen der rein - lehrenden Theologie nicht vereinigen lasse; dass dadurch dem so sehr um sich greifenden Deismus Vorschub gethan werde u. s. w. Was hiebei Leibnitzens wahre Gesinnung gewesen sei, wolle er zwar nicht richten, sondern es dem Tag überlassen, welcher, was im Finstern verborgen ist, ans Licht bringen, und den Rath der Herzen offenbaren werde; aber man müsse doch an dem Character dieses Mannes irre werden, wenn man lese, dass er auch die Transsubstantiation mathematisch zu beweisen sich anheischig gemacht, ja dergleichen feine Demonstration wirklich verfertigt habe."

Crusius stimmte also hier Ioachim Langens Ton wieder an, und hatte Leibnitz nicht verstanden.

Crusius bestimmt nun in dieser Schrift die meisten Begriffe *a priori*, die zur Analytik des reinen Verstandes, oder der Wissenschaft, die man bisher Ontologie nannte, gehören, etwas anders als Wolff. Zu dem Begriff der Existenz fordert er nothwendiger Weise ein Wo und ein Wann. (Er fühlte, dass zur Erkenntniss der Existenz eines Gegenstandes das Daseyn einer Materie zu einer bestimmten Zeit erfordert werde, ohne welches allerdings die Existenz nichts weiter ist, als

die Vorstellung davon, dass etwas nicht bloss im innern Sinne ist, ein negativer Begriff, durch den nichts erkannt wird). Nirgends seyn und nichts seyn ist für ihn einerlei (§. 50). Kraft, Raum und Zeit machen zusammen die vollständige Möglichkeit eines Dinges aus (§. 59). Er folgert hieraus, dass Gott in ganz eigentlichem Verstande im Raum existire, und dass die Körper und andere endliche Substanzen daselbst mit ihm zugleich und neben einander sind (§. 253.). Die Elemente der Körper nennt er zwar einfach, aber er denkt sie sich mit Seiten. Sie müssen auch Bewegungsfähigkeit haben; das Gegentheil wäre dem Wesen unsers Verstandes zuwider (§. 431.). Zum Beweis vom Daseyn Gottes hält er den Leibnitzischen Satz des zureichenden Grundes für untauglich, und braucht dazu: 1) den Satz des Widerspruchs, 2) den Satz von der zureichenden Ursache, 3) den Satz der Zufälligkeit, 4) den moralischen Satz: dass ein vernünftiger Mensch dem Wesen seiner Vernunft gemäss handeln müsse (§. 206). Die Leibnitzische Lehre von der besten Welt hebt die göttliche und menschliche Freiheit auf, die Welt, die Gott schafft, ist nicht die beste, sondern sehr gut. Der Seele muss man ein Wo und Wann beilegen, sonst ist sie eine dem Körper anklebende Form, welches Materialismus wäre (§. 439.). Die vorherbestimmte Harmonie kann nicht statt finden (§. 485). Die Aeusserungen der Freiheit haben in dem wirkenden Subject eine wahrhaft zureichende Ursache (§. 83) u. s. w.

Zu seinen sonderbaren Meinungen gehört auch die, dass er einen Mittelweg wusste, zwischen der Behauptung, dass die Gesetze, wodurch die Natur möglich wird, dadurch zu unsrer Erkenntniss kommen, dass wir sie vermittelst der Erfahrung von der Natur entlehnen, und der Behauptung, dass die Natur diese Gesetze durch unsere Erkenntnissvermögen bestimmt, so dass für uns gar keine andere Erfahrung möglich ist, als

nach diesen Gesetzen. Er meinte nehmlich, ein Geist habe uns diese Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt, und dieser Geist (Gott) könne nicht irren, noch betrügen. Allein es mischen sich doch auch trügliche Grundsätze mit unter die wahren. Dieser Mann selbst hat in seinem System nicht wenig Beispiele von solchen trüglichen Grundsätzen; und wo soll da nun ein Kriterium herkommen, den trüglichen Grundsatz von dem wahren zu unterscheiden. Der trügliche Grundsatz müsste dann von einem Geiste (dem Teufel) herrühren, welcher irrt und auch betrügt. Wenn man nun einen Grundsatz gebrauchen will, so weiss man nie, ist er vom Geist der Wahrheit oder vom Vater der Lügen entsprungen. Und so führt uns dieser Mittelweg des Crusius nicht zum Ziel (Pr. 112. *).

Crusius dachte also über viele Materien anders als Leibnitz und Wolff. Er war ein scharfsinniger Metaphysiker, fiel aber auch in den träumenden Idealismus, und musste, da er Zeit und Raum für nothwendige Bedingungen der Existenz der Dinge an sich hielt (wofür er die Erfahrungsgegenstände ansahe), ganz consequent, auch Gott und das moralische Subject freier Handlungen, den Geist des Menschen, für sinnliche Wesen in Raum und Zeit halten.

Er rechnete sehr richtig die Psychologie nicht, wie Wolff, zur Metaphysik; und sein Grund ist wohl nicht so leicht, wie Schwab (aus dessen Preisschrift dieser Auszug des Crusiussischen Systems grösstentheils genommen ist) meint. Die Metaphysik, sagt Crusius, handelt nur von dem Nothwendigen und dem, was sich daraus *a priori* verstehen lässt, in den Beschaffenheiten der Seele kommt aber viel zufälliges vor. Schwab fragt, ob sich denn nicht auch von der menschlichen Seele etwas Nothwendiges erkennen und beweisen lasse? Antwort: ist unter menschlicher Seele das Subject alles Denkens als eines Dinges an sich zu verstehen, so giebt es davon keine

Erkenntniſs, iſt aber die Denkkraft als Erſcheinung des innern Sinnes darunter gemeint, ſo giebt es davon wenig *) oder gar keine metaphyſiſche, ſondern bloſs empiriſche Erkenntniſs. Die transſcendentale Pſychologie aber iſt nur eine negative Wiſſenſchaft (Diſciplin, nicht Doctrin), welche die dogmatiſchen Anmaſsungen des Materialismus und Spiritualismus niederſchlägt. Es beweiſet alſo immer metaphyſiſchen Scharfſinn, daſs Cruſius die Pſychologie von der Metaphyſik ausſchloſs. Aber er dachte freilich nicht daran, wie Schwab ſehr richtig bemerkt, daſs auch ſeine Pneumatologie, die er der Metaphyſik zuzählte, von der menſchlichen Seele abſtrahirt iſt, und verfuhr ganz unconſequent, wenn er darin ſagt: wir nehmen uns in Gedanken wahr.

Eben ſo unmethodiſch iſt Cruſius in Anſehung des Begriffs der Wahrheit. Gleich (§. 1.) ſpricht er von nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, ohne ſich über den Begriff der Wahrheit ſelbſt erklärt zu haben. Hiernach braucht er (§. 28.) die Wahrheit als ein Beiſpiel von Relation. Er ſagt (§. 15.), daſs der Satz des Widerſpruchs das erſte Kennzeichen der Dinge und Undnge ſei, aber er erklärt dieſen Satz (§. 31.) für einen ganz leeren Satz, und fügt ihm noch die Sätze des Nicht zu trennenden, und des Nicht zu verbindenden bei. Nach Cruſius iſt nehmlich der Satz des Nicht zu trennenden folgender: Was ſich nicht ohne einander denken läſst, das kann auch nicht ohne einander ſeyn; und der des Nicht zu verbindenden: Was ſich nicht mit und neben einander denken läſst, das kann auch nicht mit und neben einander ſeyn (§. 15.). Er erinnert aber (§. 14.), daſs wir niemals wiſſen können: „ob es nicht einen andern vollkommenen Verſtand gebe, der das, was wir nicht trennen oder ver-

*) Etwa das Geſetz der Continuität angewendet auf die Erſcheinungen des innern Sinnes.

binden können, zu trennen oder zu verbinden im Stande sei.“ Und doch beweiset er aus dem Satz des Nicht zu trennenden, dass zum Beweise der Existenz nothwendig die Vorstellungen von Raum und Zeit gehören, indem sie vermöge des Wesens des Verstandes davon nicht getrennt werden könnten (§. 50.).

Schwab giebt dem Crusius Schuld, dass in seiner Philosophie Dinge vorkommen, die grade zum Skepticismus führen. Allein die angeführten Beispiele beweisen vielmehr Crusius Scharfsinn, und dass er der Wahrheit sehr nahe war. Er behauptete z. B. dass „das Kennzeichen der Wirklichkeit zuletzt allemal die Empfindung sei (§. 16); dass immaterielle Dinge zu den unbekannten Dingen gehören (welches, die Gegenstände des innern Sinnes ausgenommen, wohl richtig seyn möchte); dass Figur, Grösse und Bewegung das einzige Absolute seien, was wir mit einer anschauenden Erkenntniss vollkommen deutlich denken (§. 58.); dass wir das Positive in den geistigen Wesen nicht kennen, und uns dieselben bloss relativ und negativ vorstellen müssen; dass wir von ihnen eine bloss symbolische Erkenntniss haben“ (§. 102.).

Crusius sagt sehr richtig, man müsse die Realität der Definition darthun, ehe man sie zum Beweise brauche; denn wenn man auch noch so viel von einem geflügelten Pferde beweise, so helfe das nichts, weil ein solches Pferd ein Hirngespinst sei. Schwab macht hier den Einwurf, man könne sich eine sehr zusammenhängende Theorie von dem unendlichen Geiste bilden, ohne zu fragen, ob er wirklich sei. Schon der Zusammenhang und die Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude sei ein Beweis, dass die Begriffe Realität haben. Allein das ist falsch, das Ptolomäische und Tychonische Sonnensystem hatte Zusammenhang und Uebereinstimmung, wenigstens so lange, als man kein leichteres System kannte, und hatte doch keine Realität, sie waren blosse Hypothesen. Zusammenhang und Uebereinstimmung in einem Lehrgebäude ma-

chen dasselbe zu einer wahrscheinlichen Hypothese, aber sie geben demselben keine Realität.

Ueber Crusius Princip der Sittenlehre s. Sittlichkeit, Principe derselben.

Seine andern merkwürdigen philosophischen Schriften sind:

Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss. Eb. das. 1747. 1762. 8. *Epistola ad Io. Ern. L. B. ab Hardenberg de summis rationis principiis, speciatim de principio rationis determ. opposita M. Io. Dan. Schumanni Paedagog. Clausthal. Direct. animadversionibus in recentem de principio rat. suffic. controversiam.* Eben das. 1752. 8. — übersetzt von Christian Friedrich Crausen, 2te und vermehrte Auflage, von M. Christian Friedrich Pezold. Eben das. 1766. 8. Philosophische Abhandlungen von den Verderbnissen des menschlichen Verstandes, so von dem Willen abhängen, übersetzt von M. Gottfried Ioachim Wichmann. 1768. 8.

Kant. Prolegom. §. 36. S. 112 *).
Adelung. Fortsetz. und Ergänz. zum Jöcher. Artikel Crusius.
Schwab, Reinhold und Abicht Preisschriften. Berlin 1796. 8. S. 27. ff.

Crystallisiren.

S. Anschiessen.

Cultur.

S. Belehrung.

Ende der zweiten Abtheilung.

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 1.	zu	Seite 575, 604
Fig. 2.		840
Fig. 4.		835
Fig. 5.		835
Fig. 6.		835
Fig. 7.		551
Fig. 8.		551
Fig. 9.		551
Fig. 10.		447
Fig. 11.		576
Fig. 12.		587
Fig 13.		—
Fig. 14.		604, 606
Fig. 15.		610
Fig. 16.		612, 619
Fig. 17.		613
Fig. 18.		617, 619
Fig. 19.		622
Fig. 20.		797
Fig. 21.		797
Fig. 22.		818

S. I.
S. II.
S. III.
} bedeutet Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. 1. 2 und 3. Bd. Königsberg und Leipzig 1797. 8.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

C.	W.
Vorr. xxiv. f.	. 861.
C. 2,	. 861
. 24,	. 851. 852.
. 27,	. 854. 855.
. 28,	. 856.
. 33,	. 487. 703.
. 34,	. 703.
. 35,	. 469.
. 40,	. 785.
. 47,	. 557.
. 48, f.	. 574.
. 74,	. 489. 491.
. 75,	. 489. 490. 492.
. 95,	. 505.
. 102.	. 495.
. 104,	. 489. 494.
. 105,	. 504.
. 117,	. 508.
. 125,	. 702.
. 131, *)	. 689.
. 132,	. 689.
. 133, *	. 691.
. 136 f.	. 692.
. 137,	. 693.
. 139 f.	. 696.
. 143,	. 696. 697.
. 144,	. 697.
. 152 f.	. 698.
. 153, f.	. 690.
. 154, f.	. 607,
. 155, *)	. 607,
. 157, f.	. 700.
. 159, ff.	. 524.
. 160,	. 695.
. 161,	. 699.
. 164, f.	. 696.
. 179. f.	. 708.
. 180.	. 497.
, 181,	. 708.
. 183,	. 515. 516.
. 185,	. 473.
. 194, f.	. 474.
. 201,	. 776.
. 212,	. 842.
. 221,	. 805. 816.
. 227,	. 557.
. 228,	. 677.
. 229,	. 557.
. 243,	. 481.
. 254,	. 842. 844.
. 255, f.	. 844,
. 263,	. 677.
. 267,	. 493.
. 271,	. 819.
. 274,	. 543.
. 281,	. 846.
. 289,	. 482.
. 298,	. 513.
. 300,	. 474. 515. 516.
. 310,	. 508
. 311,	. 494. 503.
. 316,	. 506.

C.	W.	
. 359,	. 562.	
. 367,	. 483.	
. 377,	. 484.	
. 378,	. 503.	
. 397,	. 508.	
. 405,	. 785.	
. 518,	. 780.	
. 537,	. 810.	
. 553,	. 782.	
. 555,	. 478.	
. 566, f.	. 503.	
. 599, ff.	. 558.	
. 600, *)	. 559.	
. 601,	. 560.	
. 602,	. 522.	561.
. 607,	. 560.	
. 620,	. 503.	
. 632, f.	. 849.	
. 633.	. 850.	
. 659,	. 848.	849.
. 660,	. 849.	
. 666,	. 848.	
. 672,	. 509.	
. 682,	. 556.	
. 730.	. 860.	
. 731,	. 861.	862.
. 738,	. 862.	
. 739,	. 852.	
. 741,	. 817.	821.
. 742,	. 822.	823.
. 744,	. 823.	
. 745,	. 825.	
. 746,	. 826.	
. 747,	. 826.	827.
. 748,	. 827.	828.
. 749,	. 828,	
. 751,	. 829,	
. 755,	. 497.	
. 756,	. 499.	
. 757,	. 500.	
. 758,	. 831.	
. 762,	. 678.	834.
. 764,	. 835.	
. 766,	. 856.	
. 810,	. 680.	
. 812,	. 682.	

C.	W.	
. 814,	. 684.	
. 815,	. 684.	686.
. 817, f.	. 670.	678.
. 818,	. 671.	
. 819,	. 673.	
. 820,	. 675.	
. 821,	. 676.	
. 826,	. 794.	
. 849,	. 520.	521.
. 869,	. 850.	

E.	W.	
. 10, f.	. 818.	
. 12,	. 814.	815.
. 13,	. 821.	835.
. 26,	. 794.	
. 38,	. 706.	

G.	W.
. 21,	. 569.
. 38,	. 477,
. 63,	. 649.
. 128,	. 483.

K.	W.		
. v.	. 525		
. xxi,	. 478.		
. xxiii, f.	. 786.		
. xxviii,	. 466.		
. xxix.	. 532.		
. xxx,	. 532.		
. xxxix,	. 725.		
. xl,	. 726.	727.	
. 78,	. 554.		
. 89,	. 525.		
. 96,	. 741.		
. 110,	. 523.		
. 121,	. 569.		
. 127,	. 737.		
. 128,	. 738.	739.	742.
. 141,	. 552.		
. 143,	. 526.		
. 145,	. 530.		
. 161,	. 801.		
. 165,	. 802.		
. 175, f.	. 802.		

M. I.	W.
29,	851.
30,	854.
31,	856.
224,	474.
248,	837.
299,	842.
300,	844.
301,	844.
354,	508.
621,	805.
690,	557.
691,	557
692,	560.
693,	560.
694,	561.
736,	849.
737,	850.
772,	849.
857,	862.
864,	825.
870,	829.
934,	680.
935,	682.
936,	684.
937,	684.
938,	686.
941,	671.
942,	673.
943,	675.
944,	676.
985,	521.

M. II.	W.
292,	525.
250,	734.
322,	819.
343,	772.
344,	761.
362,	477.
393,	502.
605,	749.
606,	750.
607,	751.
714, a.	709.
714, b.	466.
766,	795.
767,	796. 798.
860,	819.
861,	822.
910,	719.
972.	659.
973,	661.
974,	661.
975,	665.
976,	666.
977,	667.
978,	667.
979,	668.

N.	W.
1,	569.
2,	572.
3,	573.
4,	570.
5,	571. 573.
6,	571. 597. 599. 600 602.
7,	586. 588. 596. 567.
8,	495.
9,	572. 590.
10,	519.
13,	519. 591. 823.
14.	592. 593.
15,	596. 603.
16,	596. 604.
17,	592. 607.
18, f.	610.
20,	610. 611.
21,	612.
22,	613.
23,	614.
24,	615.
25,	616. 823.
28,	619. 620.
29,	599. 620.
31,	622.
33,	623.
35,	623.
41,	624.
43,	781.
44,	781.

N.	W.
59,	550. 552.
60,	552.
85,	779.
95,	625. 755.
106,	625. 626.
108,	784.
119,	627.
120,	628.
134,	553.
138, f.	633.
139,	633.
140, f.	634.
141, f.	635.
142,	635. 637. 638.
144,	639. 642.
145,	633. 642. 645.
146, ff.	637.
148, *)	509. 512.
149, f.	637. 639.
150,	642.
152, *)	639.
153,	644. 645,
154, ff.	647.

P.	W.
6,	476.
15,	850.
86 f.	476.
87,	473.
97,	476.
100 ff.	501.
101,	728.
103, f.	732.
104, f.	732.
105, f.	733.
106,	734.
141,	780.
159,	525.
210,	567.
226,	476.
227,	772.
229,	756. 761. 768. 769.
230,	757. 764. 766. 767.
231,	762.
232,	763.
238,	704.
240,	476.
253,	477.
256,	477. 478.
257,	477.
378,	859.

Pr.	W.
31,	470.
38.	863.
62,	780.
63,	782.
64,	784.
65,	783.
70,	543. 547.
71,	782.
92,	481.
112,	871.
123.	470.
137,	518.
138,	518.
140,	781.
207,	547.
251,	521.
255, ff.	788.

R.	W.
115,	568.
208,	523.
215,	549.
227,	776.
237, IV,	471.
249,	774.
250,	775.
251,	472,
288,	472. 753.
299,	787. 788.
300, ff.	793.
310,	793.

S. I.	W.
323	629.
324, ff.	629.
327.	630. 631.
331.	631.

S. I.	W.
. 332, ff.	. 632.

S. II.	W.
. 74, f.	. 625.
. 162,	. 700.

S. III.	W.
. §. 14.	. 840.
. 114.	. 850. 866.
. 191.	. 743.
. 192,	. 738. 743.
. 193,	. 738 739. 742.
. 194,	. 737.
. 195,	. 736. 739.
. 196,	. 739.
. 197,	. 740.
. 198,	. 740.
. 199,	. 740.
. 200,	. 740. 741.
. 201,	. 741.
. 202,	. 741.
. 203, ff.	. 742.
. 206,	. 743.
. 561,	. 649.

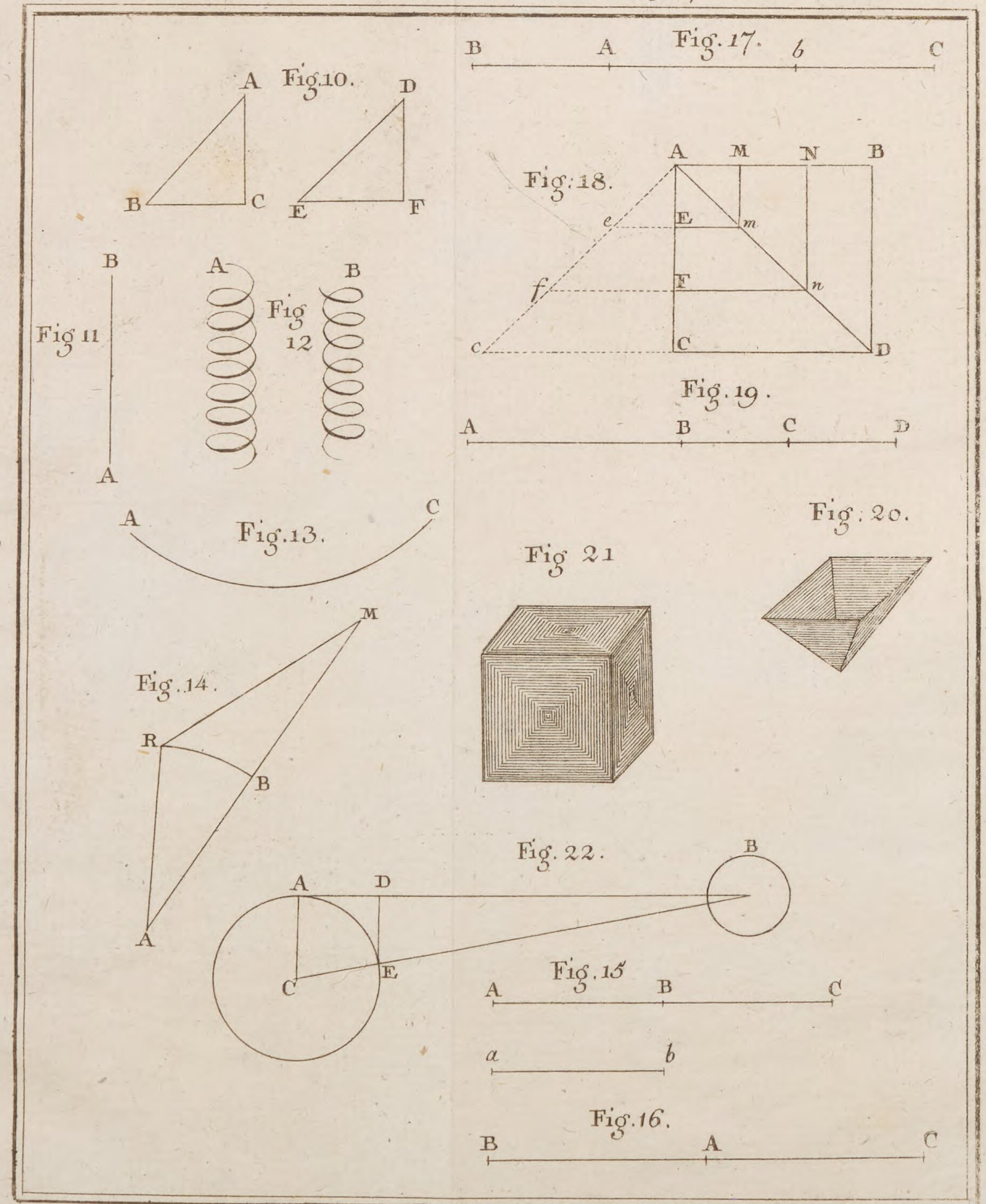
U.	W.
. I,	. 853.
. III,	. 856.
. V,	. 859.
. VIII,	. 859.
. XI,	. 502.
. XVII,	. 812.
. XX,	. 831.
. XXVIII,	. 858.
. LVII,	. 810.
. 10,	. 485.
. 14,	. 837.
. 29,	. 568.
. 129,	. 748. 749.
. 130,	. 750. 751.
. 189,	. 710.
. 205,	. 532.
. 207,	. 466. 710.
. 213,	. 533.
. 216,	. 533.
. 250, ff.	. 795. 796. 797. 798.
. 254,	. 523.
. 278, f.	. 719.
. 322,	. 752.
. 330,	. 509.
. 341,	. 486.
. 437,	. 813.
. 443,	. 659.
. 446,	. 661.
. 447,	. 661. 687.
. 448, ff.	. 665. 666.
. 451,	. 667.
. 452,	. 667.
. 453,	. 668.
. 469. f.	. 848.

Z.	W.
. 20 *),	. 478.
. 21,	. 478.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis Mm genau durchzuſehen.

Seite	Zeile		
IX	3	v. o.	ſtatt meinen lies zu meinem.
XII	12	v. u.	— nur l. immer.
39	1	v. o.	— Kannt l. Kant.
47	19	v. o.	— Categorie l. Kategorie.
179	1	v. o.	— c l. o oder Null.
191	1	v. u.	— ſie l. dieſe Urtheile.
195	17	v. o.	— Zergliderung l. Zergliederung.
—	17	v. u.	hinter (Analogie 11) muſs ein Komma ſtehen.
212	2	v. o.	das Semikolon hinter b muſs hinter ſeyn ſtehen.
—	3	v. u.	ſtatt adequat l. adäquat.
225	16	v. o.	— befinden l. befänden.
226	6	v. u.	— ab l. an.
242	13	v. u.	— einer l. Einer.
—	6	v. u.	— dem l. den.
271	17	v. u.	— unter l. auf.
271	11	v. u.	— aſlo l. alſo.
297	7	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
—	9	v. o.	— beſtimmten l. unbeſtimmten.
301	4	v. u.	— Categorien l. Kategorien.
302	7	v. u.	— Aziehungskraft l. Anziehungskraft.
304	12	v. u.	— wir l. wie.
324	12	v. u.	— die durch l. wodurch.
328	8	v. o.	müſſen die Wörter: und heiſst auch der innere Sinn weggeſtrichen werden.
335	6	v. o.	ſtatt Bemächtigung l. Beſitznehmung.
337	1	v. u.	Anm. muſs hinter *uniformis* ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
338	4	v. u.	ſtatt Fider l. Fiber.
—	1	v. u.	— bebarfs l. bedarfs.
358	10	v. o.	— Jacob l. Jakob.
359	5	v. o.	— Nicomachus l. Nikomachus.
366	8	v. u.	— Allein l. Aber.
372	10	v. u.	hinter ὀγκος muſs ſtatt des Puncts ein Komma ſtehen.
373	18	v. o.	ſtatt Monas l. Theilung.
374	18	v. o.	— 101 l. 100.
374	4	v. u.	— S. l. ſ.
385	7	v. o.	— allgemeinen Aufgaben l. allgemeine Aufgabe.
391	9	v. o.	— (in unſern Gedanken und unſerm Willen) l. der Materie als ſolcher (gleich unſern Gedanken und unſerm Willen).
445	17	v. o.	— Sinnlichkeit l. Sittlichkeit.
447	11	v. o.	das erſte ſind und das Komma müſſen weggeſtrichen werden.

Seite	Zeile		
461	12	v. o.	Die Zahl 374 muſs in Zeile 11 hinter 373 ſtehen.
466	17	v. u.	hinter Abſicht muſs ein Komma ſtehen.
—	16	v. u.	— zweckmäſsig muſs ein Komma ſtehen.
467	2	v. u.	ſtatt Conotaphien l. Cenotaphien.
468	6	v. o.	— (M. I) l. (U 208)
472	1	v. o.	— Pabſt l. Papſt.
486	10	v. u.	— die l. der.
487	7	v. o.	— nun l. nur.
—	8	v. o.	— alſo l. folglich.
—	2	v. u.	— Horz l. Horaz.
491	die Pagina 191 l. 491.		
493	16	v. u.	ſtatt Weſen l. Wachen.
513	15	v. o.	— *a priori* l. der Erfahrung.
—	8	v. u.	— Weltweisheit l. Welteinheit.
531	1	v. u.	— 143 l. 145.
532	15	v. o.	— Beredtſamkeit l. Beredſamkeit.
—	13	v. u.	— — — — l. — — —
—	4	v. u.	— — — — l. — — —
533	3	v. o.	— — — — l. — — —
—	12	v. o.	— — — — l. — — —
—	17	v. o.	— — — — l. — — —
534	8	v. o.	— nech l. nach.
576	12	v. o.	— II. l. 11.
620	6	v. o.	— ganz l. die ganze.
635	5	v. o.	— M l. N.
682	45	v. u.	— 8. 12. l. 812.
659	12	v. u.	— 97. l. 972.
725	6	v. u.	Anm. ſtatt $V\overline{-1}$ l. $\sqrt{-1}$ oder die Quadratwurzel aus der negativen Einheit.
771	3	v. u.	hinter ſie fehlt nicht.
782	3	v. o.	ſtatt G. l. C
811	1	v. o.	in der Anmerk. hinter Marginalien fehlt: in der neuen allgem. deutſch. Bibl.
810	16	v. u.	ſtatt 357 l. 537.
836	17	v. o.	— B. l. S.
851	14	v. o.	— 1. l. J.
831	3	v. u.	— R. l. U.


Fig.10.
A
B
C
D
E
F
Fig 11
B
A
Fig 12
A
B
Fig.13.
A
C
Fig.14.
M
R
B
A
Fig.17.
B
A
b
C
Fig:18.
A
M
N
B
e
E
m
f
F
n
c
C
D
Fig.19.
A
B
C
D
Fig:20.
Fig 21
Fig.22.
A
D
B
C
E
Fig.15
A
B
C
a
b
Fig.16.
B
A
C

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert,

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: 1,2

(1798)

Coburg, Landesbibliothek -- B II 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916238-1